تاریخ اخلاقیات

سلسلۂ نصابیات علمیہ جامعۂ عثمانیہ

تاریخ اخلاقیات

تصنیف

آر۔ اے۔ پی۔ روجرس

ترجمہ

مولوی احسان احمد بی۔ اے

رکن شعبۂ تالیف و ترجمہ جامعہ عثمانیہ

۱۳۵۰ھ م ۱۳۴۱ف م ۱۹۳۲ء

دار الطبع جامعۂ عثمانیہ سرکار عالی حیدرآباد دکن

یہ کتاب مسرز میکملن اینڈ کمپنی کی اجازت سے
جن کو حقِ اشاعت حاصل ہے اُردو میں ترجمہ کرکے
طبع و شائع کی گئی ہے۔

فہرست مضامین تاریخ اخلاقیات (روجرس)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

تاریخ اخلاقیات

(روجرس)

مقدمہ

ذیل کے سوالات سے متعلم کو ان مسائل کی نوعیت کا ایک عام تصور ہو جائیگا جن کے حل کرنے کی اخلاقیات کوشش کرتی ہے۔ کیا مسرت عمل کی انتہائی غایت ہے؟ کیا نیکی (یا فضیلت) لذت کے مقابلے میں قابل ترجیح ہے؟ لذت و مسرت میں کیا فرق ہے؟ اس کے کیا معنی ہیں کہ مجھے فلاں فعل کرنا چاہیئے، یا فلاں اصول مثلاً ایفائے وعدہ وغیرہ کا احترام کرنا چاہیئے، کیا مجھ پر کوئی ایسی ذمہ داری ہے کہ میں دیگر اشخاص کی عافیت کے لئے بھی کوشش کروں اور اپنی عافیت کے واسطے بھی، اگر ایسا ہے تو دونوں عافیتوں کا صحیح تناسب کیا ہونا چاہیئے۔ اختیار کے کیا معنی ہیں؟ احساس و عقل میں سے کردار کا صحیح رہبر کون ہے؟ خیر، صواب، فرضیہ اور ذمہ داری کے عملی اور نظری طور پر کیا معنی ہیں۔

ان مسائل اور دیگر ایسے مسائل سے جو ان سے ربط و تعلق رکھتے ہیں اخلاقیات کا موضوع بحث مرتب ہوتا ہے، جس کی تعریف اس طرح پر کی جاسکتی ہے کہ اخلاقیات وہ علم ہے جو ان اصول کو دریافت کرتا ہے جن سے کردار انسانی کے اصلی غایات

کی حقیقی قدر و قیمت کا تعین ہوتا ہے ان اصول کی اگر تحقیق ہو سکے اور ان کو اس طرح سے صحیح طور پر بیان کیا جا سکے کہ ان سے ضوابط کردار مستنبط ہوں تو یہی اصول اخلاق معیاری ہونگے۔ اخلاق ایجابی ایسے قوانین کا مجموعہ ہوتا ہے جس کو ایک عہد کسی ایک قوم کے افعال کی صحیح قدر و قیمت کا تعین کرنے کے لئے صحیح اصول تسلیم کرتا ہے اور اس کا اظہار اس کی پسندیدگی اور ناپسندیدگی کے احکام سے ہوتا ہے۔ مثلاً ہمارے زمانے کا اخلاق ایجابی محنت عفت، دیانت اور انسانی زندگی کے لحاظ کو پسند کرتا ہے اور ان کی ضدوں کو ناپسند کرتا ہے؛

یہ نہ فرض کر لیا جائے کہ اخلاق ایجابی اور اخلاق معیاری ایک ہی شے ہیں کیونکہ اول الذکر کا کم سے کم کچھ حصہ ایسے رسم و رواج اور دستور پر ضرور مبنی ہوتا ہے جن کے متعلق کوئی غور و فکر نہیں ہوتا۔ اس میں اکثر تناقض بھی ہوتا ہے اور مختلف زمانوں اور ممالک کا بھی اخلاق ایجابی مختلف ہو سکتا ہے۔ نام نہاد جادوگرنیوں اور ایسے اشخاص کو عقوبت کرنا جن پر کسی جرم یا بدعت کا شبہ ہوتا تھا ایک زمانے میں جائز سمجھا جاتا تھا۔ موجودہ زمانے میں بعض لوگ جیتے جاگتے جانوروں کی چیر پھاڑ کو برا سمجھتے ہیں اور بعض جو اسی قدر رحمدل اور سمجھدار ہیں، بعض شرائط و حدود کے ساتھ اس کو جائز سمجھتے ہیں کیونکہ اس سے امراض کے علاج دریافت کرنے میں مدد ملتی ہے۔ مہذب اور وحشی اقوام کے اخلاقی رواجات میں جو اختلاف ہوتا ہے وہ بھی ایک کھلی ہوئی بات ہے مردم خواری۔ تعدد ازدواج[1] بچوں اور بوڑھوں کے قتل کو بعض وحشی قبائل کا ایجابی اخلاق جائز سمجھتا ہے۔

مگر چونکہ اخلاقیات اپنے آپ کو قوم کے مسلمہ اخلاق سے بالکل علحدہ نہیں کر سکتی اور اس کے واسطے آغاز بحث کے لئے کچھ نہ کچھ تو معطیات ہونے چاہئیں۔ اس لئے مصنفین اخلاق (جیساکہ آگے چل کر معلوم ہوگا) عارضی طور پر بالعموم یہ فرض کر لیتے ہیں کہ جو اخلاق ایجابی ان کے اندر رائج ہے، اس کے اندر ایک قیمتی حقیقت موجود ہے۔ وہ ان عام اصول کے دریافت کرنے کی کوشش کرتے ہیں جو اس اخلاق ایجابی کے اندر مضمر ہوتے ہیں اور اس کے بعد وہ یا تو ان پر نکتہ چینی کرتے ہیں یا ان کو صحیح اور درست قرار دیتے ہیں۔ اور ممکن ہے کہ انھیں ان حدود میں وسعت

[1] تعدد ازدواج بہ قیود و شرائط ہرگز غیر محمود نہیں بلکہ ایک اسلامی مسئلہ ہے اور مصلحت پر مبنی ہے مصنف کے اسکو مردم خواری اور بچوں اور بوڑھوں کے قتل کے ساتھ شمار کرنے کو مذہبی تعصب کے علاوہ اور کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ مترجم

دیدیں جو عام طور پر تسلیم کئے جاتے ہیں اخلاقی احکام کا آغاز فرد اور بنی نوع میں کیونکر ہوا اس پر بھی جدید اخلاقیات میں اس خیال سے بہت کچھ بحث ہوتی ہے کہ شاید اس سے ان احکام کی صداقت وصحت پر روشنی پڑے ؛

انتہائی غایتیں

ایک فعل عمد کی غایت وہ ہوتی ہے جس کی خاطر کہ یہ کیا جاتا ہے۔ یہ کچھ ایسی شے ہوتی ہے جس کو فاعل حاصل کرنا چاہتا ہے۔ بعض غایتوں کو بیشتر یا تمام تر دوسری غایتوں کے وسیلے کے طور پر حاصل کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ مثلاً دولت ہے کہ اس کو بخیلوں کے سوا باقی تمام لوگ قوت ومسرت حاصل کرنے کے لئے اکتساب کرتے ہیں۔ غایت اصلی وہ ہوتی ہے جس کی محض اسی کی خاطر خواہش کی جاتی ہے اور اس کے علاوہ دوسری غایتوں کے حصول میں مفید ہونے کا بالکل لحاظ نہیں کیا جاتا ؛

اخلاقیات کردار انسانی کی اصلی غایتوں سے بحث کرتی ہے یہ خصوصیت اس کو باقی تمام علوم سے ممتاز کرتی ہے اور اس کا مابعد الطبیعیات سے بہت قریبی تعلق قائم کر دیتی ہے جو بقول ارسطو ان اصول کو دریافت کرتی ہے جو ہر قسم کی حقیقت کی تہ میں مضمر ہوتے ہیں ؛

یہ امر کہ اخلاقی مسئلہ بالکل فطری وقدرتی طور پر پیدا ہوتا ہے ان اسباب کی تحقیق سے واضح ہو سکتا ہے جو ہمارے لئے کسی شعبۂ علمی میں کام کرنے یا کسی فعل عمد کے انجام دینے میں محرک ہوتے ہیں مثلاً اگر یہ دریافت کریں کہ علم ہندسہ کا کیوں مطالعہ کیا جاتا ہے تو اس کے تین سبب بیان کئے جاتے ہیں۔ اول یہ کہ بعض اذہان کو ہندسی معلومات سے ایک قدرتی دلچسپی ہوتی ہے اور اس علم کی تحصیل سے ان کو بلاواسطہ تشفی ہوتی ہے۔ یہ ایک اخلاقیاتی جواب ہے۔ کیونکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ ہندسہ ان لوگوں کے لئے عمدہ وپسندیدہ ہے جن کو اس سے دلچسپی ہوتی ہے۔ اور آئندہ چل کر معلوم ہوگا کہ جو شے دلچسپی کا باعث ہو یا جس سے خواہش پوری ہوتی ہو اس کا حصول بجائے خود بھی پسندیدہ اور عمدہ ہوتا ہے لیکن انسان کا کوئی فعل بھی ایسا نہیں ہے جس کا اور کسی شے سے تعلق نہو۔ اس لئے ہم کو اس سوال پر اور غور کرنا چاہیئے۔ اور یہ دریافت کرنا چاہیئے کہ علم ہندسہ کے

مطالعہ کرنے کے خارجی نتائج بھی عمدہ و پسندیدہ ہوتے ہیں یا نہیں۔ دوسرے یہ کہ ہم دیکھتے ہیں کہ علم ہندسہ کا مطالعہ اس لئے بھی کیا جاتا ہے کہ یہ دیگر علوم وفنون مثلاً ہئیت، سکونیات، انجنیری، تعمیرات، وغیرہ کے حاصل کرنے میں مفید ہوتا ہے۔ یہ البتہ اخلاقی جواب نہیں ہے۔ اب ہمارے لئے یہ دریافت کرنا ضروری ہوگا کہ دیگر علوم کے حاصل کرنے کے کیا اسباب ہیں۔ اس جواب کے علاوہ کہ ان سے ایک فطری شوق پورا ہوتا ہے اور اس لئے یہ مفید ہیں ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ ہئیت جہاز رانی کے لئے مفید ہے اور جہاز رانی تجارت جنگ اور سفر کے لئے مفید ہے۔ اگر ہم ان سلاسل استدلال کے نتائج تک پہنچنا چاہیں تو ہم کو یہ معلوم ہوگا کہ ان اشغال میں مشغول ہونے کا اصلی سبب (اس فطری شوق کے علاوہ جو ہر وقت عمل کرتا رہتا ہے) یہ ہوتا ہے کہ یہ انسان کے ایسے مقاصد کے حاصل کرنے میں ممد و معاون ہوتے ہیں جو کم از کم ایک حد تک بجائے خود پسندیدہ ہوتے ہیں۔ اخلاقیات کا کام یہ ہے کہ ان انتہائی غایتوں کی حقیقی قیمت معلوم کرنے کے لئے عام اصول دریافت کرے۔ اور ان عام اصول کی تنقید کرے جو اس غرض کے لئے مستعمل ہوں۔ تیسرے علم ہندسہ کا مطالعہ اس کی تعلیمی قیمت کے لئے ہوتا ہے۔ اخلاقیات کا کام ہے کہ ان قدرتی شوقوں اور دلچسپیوں کی حقیقی قیمت کا اندازہ کرے جس کو تعلیم پیدا کرتی اور تشفی بخشتی ہے؛

اگر ہم اس سوال کو زیادہ عام کر کے پوچھیں تو یہ جوابات ایک نقطے پر متحد ہو جائینگے اور ایک ہی نتیجہ پر پہنچیں گے۔ اشغال مطالعہ صرف اس لئے کئے جاتے ہیں اور عمدی افعال صرف اس واسطے عمل میں آتے ہیں کہ یہ یا تو بالواسطہ یا بلاواسطہ یا دونوں صورتوں میں ایک یا زائد انسانی غرضوں کو پورا کرتے ہیں؛

اب اخلاقیات کا اصلی مسئلہ ہمارے سامنے آتا ہے۔ ان اغراض کی تشفیاں اور ان پسندیدہ مقاصد کا حصول بجائے خود اچھا ہوتا ہے۔ یا کوئی انتہائی معیار کوئی ایک اصول یا چند باہم مطابقت رکھنے والے اصول کا مجموعہ ایسا ہوتا ہے جس سے کہ ہم ان اغراض کی تشفی کی اصلی قیمت کا تعین کر سکتے ہیں ممکن ہے کہ کوئی شخص یہ خیال کرے کہ فطرت انسانی میں اس قسم کے اغراض کی موجودگی اس امر کی کافی دلیل ہے کہ ان کو پورا کرنے کی کوشش کی جائے۔ اگر ایسا ہی ہوتا تو بس علم اخلاق کا کام یہیں پر ختم ہو جاتا۔ لیکن اس کا

جواب اس قدر سادہ نہیں ہے۔ اخلاقیات کو مندرجۂ ذیل اسباب کی وجہ سے ایسی دشواریاں پیش آتی ہیں جن کے لئے مزید تحقیق ضروری ہو جاتی ہے (۱) کسی فرد کے لئے یہ ممکن نہیں ہے کہ اس کے تمام اغراض پورے ہو جائیں۔ اس لئے اس کو انتخاب کے لئے کسی نہ کسی اخلاقیاتی اصول کی ضرورت ہوتی ہے جس کے مطابق بعض اغراض کو بعض پر ترجیح دی جاتی ہے (۲) بعض اغراض واشواق ایسے ہوتے ہیں کہ اگر ان کو ایک معین حد سے زیادہ توجہ پر مستولی رہنے دیا جاتا ہے تو وہ خود اپنی تشفیوں کو ضائع کر دیتے ہیں۔ اور دیگر اغراض واشواق کی تشفی میں مانع ومزاحم ہوتے ہیں مثلاً وہ اغراض واشواق جو جسمانی اشتہائوں سے پیدا ہوتے ہیں۔ اگر ان کی حد سے زیادہ تشفی کی جاتی ہے تو یہ شدید شہوانی خواہشوں اور جسمانی و ذہنی اعتبار سے صحت کی خرابیوں کا موجب ہو جاتے ہیں۔ جس سے کہ دیگر اغراض واشواق کا زور کم ہو جاتا ہے۔ (۳) ایک شخص کے اغراض کا دوسرے کے اغراض سے تصادم ہوتا ہے اور اخلاقیات کو معاشرۃ کے مختلف افراد کے اغراض کے مابین عمل ہمنوائی پیدا کر لینے کی کوشش کرنی پڑتی ہے ؎

پہلے ان دو اسباب کی وجہ سے تو اخلاقیات انفرادی عالم وجود میں آتی ہے اور تیسرے سبب سے اخلاقیات معاشری کی بنیا دپڑتی ہے ؎

خیر اور اخلاقی خیر۔ اخلاقیات ایسے اصول کی تلاش کرتی ہے جو کردار کی غایتوں کی حقیقی قیمت کا تعین کرے۔ جس کے متعلق یہ خیال ہوتا ہے کہ اس میں حقیقی قیمت ہے اس کو خیر کہا جاتا ہے۔ اس لحاظ سے اخلاقیات کو بعض اوقات علم خیر کہا جاتا ہے جس حد تک کہ اس کا انسانی کردار کے ذریعے سے حصول ہو سکتا ہے۔ یعنی یہ ایسے انسانی افعال سے حاصل ہو سکتی ہے جن میں عمداً ایک غایت پیش نظر رکھی گئی ہو ؎

صحیح معنی میں تو خیر ایسا تعقل ہے جس کی صحیح طور پر تعریف نہیں ہو سکتی ایک اعتبار سے تو خالص اخلاقیات کے نظامات کا اصلی اور اہم مسئلہ یہ ہے کہ اس تعقل کا توضیح وصحت کے ساتھ تعین کرے، اور اخلاقیات عملی اس تعقل کو زندگی میں عملی جامہ پہنانا چاہتی ہے ذیل میں جو کچھ بیان کیا جاتا ہے اس سے خیر کی کوئی ایسی قطعی تعریف کرنی مقصود نہیں بلکہ ان مسائل کی ماہیت کو زیادہ قابل فہم بنا دینا مقصود ہے کہ خیر کیا ہے؟ اخلاقی خیر

کس کو کہتے ہیں؟ اور یہ ظاہر کر دینا مدنظر ہے کہ یہ مسائل خود بخود کیوں کر پیدا ہو جاتے ہیں؟ ؛

خیر خواہش اور غرض ان تینوں کا ایک دوسرے سے نہایت ہی قریبی تعلق ہے۔ اگرچہ ہم ہابس کی اس بارے میں تقلید نہیں کر سکتے کہ خیر کو اس شے کے مطابق قرار دیں جس کی کوئی شخص خواہش کرتا ہے (کیونکہ ایک شخص کی خواہشیں ممکن ہے اس کو گمراہی میں ڈال رہی ہوں۔ یا ان کا ایک دوسرے سے تصادم ہوتا ہو۔ یا یہ دوسرے اشخاص کی خواہشوں سے متصادم ہوتی ہوں) مگر اس کے باوجود یہ بھی یقیناً صحیح ہے کہ ایک خواہش کی تشفی کو اگر بجائے خود دیکھا جائے اور اس خلل کا لحاظ نہ کیا جائے جو اس سے دوسروں کی خواہشوں کی تشفی میں واقع ہو سکتا ہے تو اس کو خیر ضرور کہنا پڑے گا۔ اگر اور زیادہ عام کر کے کہیں تو کہہ سکتے ہیں جس شے کو ایک شخص جان بوجھ کر بلا لحاظ اس کے کہ اس کی خواہش پہلے اس لئے کی تھی یا نہیں محض اسی کی خاطر پسند کرتا ہے جب محض اسی شے پر غور کیا جائے گا تو اس کو لازماً خیر کہنا پڑے گا۔ اس محدود معنی میں لذت بخش احساس خیر ہے۔ اور ہر ایسی غایت کا حصول خیر ہے جس کی خواہش ہوتی ہے مثلاً امتحان میں کامیاب ہونا۔ یا دولت کا حاصل کرنا یا ایسے کام میں مشغول ہونا جس سے دلچسپی ہو۔ انھیں محدود معنی میں کسی خواہش یا شوق کی تشفی خیر ہے ؛

لیکن ظاہر ہے کہ خیر کا یہ نظریہ تنگ اور ناقص ہے۔ مثلاً بعض خوشگوار و لذت بخش احساسات کے نتائج تکلیف دہ ہو سکتے ہیں۔ ممکن ہے ایک انسان کو دولت سے کفاف کی نسبت کم تشفی ہو۔ اور جب ہم یہ کہتے ہیں کہ دولت کا ناجائز طور پر اکتساب ہوا ہے تو ہماری مراد اس سے یہ ہوتی ہے کہ یہ اس طرح سے حاصل کی گئی ہے کہ اس کے حصول سے دوسروں کے اغراض میں خلل واقع ہوا ہے۔ یہاں ہم اس دشواری سے دوچار ہوتے ہیں جو اخلاقیاتی تحقیق کی اصلی محرک ہے۔ جب مختلف منافع و اغراض عملی طور پر باہم منافی ہوتے ہیں تو ہمیں ایک اخلاقیاتی معیار کی ضرورت ہوتی ہے۔ جس کی رو سے ہم یہ پتہ چلاتے ہیں کہ ان میں سے کس کو ترجیح دینی چاہیئے۔ ایک محدود خیر کا دوسری سے مقابلہ کرتے وقت ممکن ہے ہم کو ہر ایک کی تشفی کی کیفیت مدت وشدت پر (جس طرح سے کہ بینتھم نے لذت پر کیا تھا) غور کرنا پڑے۔ اور اس رجحان کا بھی لحاظ رکھنا ہو جس

کی رو سے ہر ایک خیر خود فاعل یا اور اشخاص کے دیگر اغراض و منافع میں معاون یا مزاحم ہو سکتی ہے۔ اس طرح پر فوری و بعید خیر میں خود بخود امتیاز ہو جاتا ہے۔ فوری خیر سے آنی تشفی ہوتی ہے جس کا صرف ایک فرد کو تجربہ ہوتا ہے۔ اس میں اور خیر بعید میں عموماً یہ فرق ہوتا ہے کہ بعیدی خیر کی تشفی موجودہ لمحہ یا فرد واحد تک محدود نہیں ہوتی ہے

عدالت کی جو غایتیں ہیں ان کے اندر بعیدی خیر ہوتی ہے۔ ایک منصف مزاج آدمی دوسروں کے اغراض و مفاد پر اپنے اغراض و مفاد کو ترجیح دینا پسند نہیں کرتا ہے لیکن ایسی ہستیاں جن کا شعور قیود زمانہ کا پابند ہوتا ہے ان کی بعیدی خیر قریبی منافع پر مبنی ہوتی ہے۔ کیونکہ یہ زمانی لمحوں کے اندر حاصل ہوتے ہیں۔ اور ان کا حصول ہمیشہ کے لئے ملتوی نہیں ہو سکتا۔ اور چونکہ معاشرہ ایسے اشخاص پر مشتمل ہوتی ہے جن کے تجربات بالکل ایک دوسرے سے علٰحدہ ہوتے ہیں۔ اس لئے بعیدی معاشری خیر کا تحقق افراد کے تجربات کے اندر ہونا چاہیئے مثلاً اعتدال بعض خواہشوں کی تشفی سے محض سلبی طور پر محترز رہنے کے مساوی نہیں ہے اور نہ عدالت تقسیم منافع میں سلبی غیر جانبداری کے مساوی ہے اول الذکر فضیلت اس بات کی طالب ہے کہ عمدہ خواہشوں اور غرضوں کو مناسب حد تک ضرور پورا کرنا چاہیئے۔ اور دوسری فضیلت یہ کہتی ہے کہ افراد کو منافع ضرور حاصل ہوں ؎

پس فوری خیر نسبتہً ایک سادہ شے ہے۔ کیونکہ یہ یا تو لمحی ہوتی ہے یا ایک فرد تک محدود ہوتی ہے۔ لیکن بعیدی خیر ایک پیچیدہ شے ہے جس کے اندر ایسے اجزا ہوتے ہیں جو باہم ایک دوسرے سے تعلق رکھتے ہیں۔ وہ اصولی دشواری جس کے متعلق ہم نے کہا تھا کہ یہ اخلاقی تحقیق کے لئے اصلی محرک ہوتی ہے۔ اس کو اب ہم مندرجۂ ذیل طریق پر بیان کر سکتے ہیں۔ اکثر اوقات فوری منافع کو بعیدی نفع کے لئے قربان کر دینا پڑتا ہے جس میں کہ اس قسم کی حالتوں میں بظاہر ایک مضر عنصر معلوم ہوتا ہے۔ ہم موجودہ اغراض و منافع کو مستقبل کے لئے کیوں قربان کریں یا خود اپنے اغراض سے دوسروں کی خاطر کیوں ہاتھ اٹھالیں؟ آئندہ چل کر معلوم ہوگا اس دشواری پر غالب آنے کیلئے مختلف کوششیں کی گئی ہیں۔ اور نتائج اکثر ایک رخہ ہوتے ہیں۔ مثلاً کلبیہ فوری قریبی خیر کی قیمت کو گھٹاتے ہیں، سرینیہ اس کی قیمت کو بڑھا دیتے ہیں۔ اور خیر عظمیٰ کو دقتی

لذت کے مطابق کر دیتے ہیں۔ اس مسئلے سے ہر ایسے شخص کو سابقہ پڑتا ہے جس میں غور و فکر کی عادت ہوتی ہے۔ اور اس کے جواب دینے کے معنی یہ ہیں کہ کم و بیش ایک ایسا اخلاقی معیار قائم کیا جاتا ہے جس کی رو سے تشفی کے مختلف اشکال کی قیمت کا اندازہ ہوگا۔

اخلاقی خیر کی تعریف اخلاقیاتی معیار سے ہوتی ہے جو قریبی اور بعیدی منافع کے باہم مقابلہ کرنے کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ ایک غایت جو اخلاقی اعتبار سے خیر کہی جاسکتی ہے وہ بہترین ہوتی ہے جس کو فرد فعل عمد سے ان حالات میں جن میں کہ وہ ہے حاصل کرسکتا ہے۔ یہ ہر حالت میں سب سے بلند درجہ پر ہوتی ہے۔ اخلاقی حق پرستی اور اخلاقی فضیلت کی بھی اسی طرح سے تعریف کی جاتی ہے۔

جن فلسفیوں کا اس کتاب میں ذکر آئے گا انھوں نے ایک حد تک اس امر کی کوششیں کی ہیں کہ اخلاقی پیمانے یا معیار (وہ خواہ حقیقی ہو یا محض مسلمہ) کی ساخت بیان کریں اور اس کے متعلق ہمارے علم یا معتقدات کا ذریعہ متعین کریں۔

اخلاقیاتی احکام۔ فضیلت، و رذالت، صواب و خطا، خیر و شر اخلاقیاتی احکام کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ ارادی افعال کے متعلق یا ان اشخاص کے متعلق جو ان افعال کو انجام دیتے ہیں یا ان افعال کے غایات کے متعلق ہوتے ہیں۔ اس قسم کے احکام جب روزمرہ کی زندگی میں استعمال کئے جاتے ہیں تو ان میں "خیر" "نیک" "صائب" اور ان کے برعکس الفاظ کا اشخاص افعال و غایات پر بلا کسی امتیاز کے استعمال ہوتا ہے۔ مگر بہتر یہ ہوگا کہ "خیر و شر" کو غایات "نیک و بد" کو اشخاص کے لئے صواب و خطا کو ارادی افعال کے لئے استعمال کیا جائے۔ جو اخلاقیاتی اصول غایتوں کی قیمت کو متعین کرتا ہے وہ افعال اور شخصی سیرتوں کے احکام کا بھی تعین کرتا ہے۔ مثال کے لئے ہم کو تاریخ اخلاقیات ہی کی طرف رجوع کرنا پڑے گا۔ افادیہ کے نزدیک بڑی سے بڑی تعداد کی زیادہ سے زیادہ مسرت سب سے بہتر غایت ہے۔ اور اس کے بیان کرنے سے ان کے نزدیک اخلاقی فیصلے کے لئے ایک اصول بہم پہنچ جاتا ہے جس کے مطابق افعال غایا و سیر پر حکم لگایا جاتا ہے۔ اس کو بالکل ثابت و مسلم سمجھ سکتے ہیں کہ قوم کی صحت و تندرستی اس غایت کے حصول میں ممد و معاون ہوتی ہے۔ پس اگر ایک ایسا شخص جس کو ایک متعدی مرض سے صحت ہو رہی ہو عمداً ایک گنجان آبادی میں داخل ہوتا ہے تو اس کا

یہ فعل خطا ہے۔ اس کی غایت جو شاید تفریح ہو شر ہے۔ کیونکہ یہ ایک بلند تر غایت کا مخالف ہے اور اس کی سیرت بھی داگر اس میں اس قسم کے افعال کی عادت ہو گئی ہو) بری ہے؛

لفظ صائب، جو افعال پر استعمال کیا جاتا ہے لفظ "خیر" سے زیادہ متعین ہے جس کا غایات پر استعمال ہوتا ہے۔ ممکن ہے کہ ایک قابل حصول غایت دوسری سے بہتر ہو۔ مگر اس کے باوجود بھی دونوں اضافی طور پر ہی خیر ہوں۔ اس قسم کی حالتوں میں وہی فعل صائب کہلائے گا جو قابل حصول غایتوں میں سے بہترین غایت کے حصول کی طرف مائل ہو گا؛

بعض افعال خارجی اعتبار سے صائب ہوتے ہیں اور بعض ذہنی ونفسی اعتبار سے خارجی اعتبار سے صائب وہ فعل ہوتا ہے جس سے موجودہ صورت حال میں واقعاً بہترین غایت کا تحقق ہوتا ہے۔ ذہنی ونفسی اعتبار سے وہ فعل صائب ہوتا ہے جس کی نسبت فاعل کا یہ خیال ہوتا ہے کہ اس سے بہترین غایت حاصل ہوگی۔ دونوں قسم کے فعل لبظاہر ایک نہیں ہوتے ؛

اخلاقی ذمہ داری، فریضہ، اختیار اخلاقی ذمہ داری سے فاعل کا ایک ایسے قانون سے تعلق ظاہر ہوتا ہے جس کے متعلق اس کو یہ یقین ہوتا ہے کہ موجودہ صورت میں اس کی پابندی کرنا سب سے بہتر ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ فاعل کو اس قسم کا قانون ماننا چاہئے اور یہ کہنا بالکل اس کے مساوی ہے، کہ اس کا یہ فرض ہے کہ وہ اس کو مانے۔ فریضہ اور اخلاقی ذمہ داری سے عموماً داگرچہ لازمی طور پر نہیں) غلط راستے پر چلنے کے تحریصات کی موجودگی ہونے کا بھی پتہ چلتا ہے۔ اپنے فریضے کے انجام دینے کے یہ معنی ہیں کہ ایک اعلیٰ خیر کو اخلاقی معیار کے مطابق ادنیٰ پر ترجیح دی جاتی ہے۔ اس کے معنی ایسے فعل کے ہی ہیں جو بہترین کے مطابق ہے جس حد تک یہ ممکن ہے اور فاعل اس تک پہنچ سکتا ہے۔ اگر ہم ابتدائی قسم کے اختیار کی یہ تعریف کریں کہ یہ ایسی قوت ہے دجو کسی حد تک انسانوں میں ہوتی ہے) جس سے انسان اپنی تسویقات اور ادنیٰ منافع کی خواہشوں کو اعلیٰ منافع کی خاطر دبا دیتے ہیں، تو ہر فلسفۂ اخلاق اختیار کو اس ابتدائی معنی میں مسلم مانتا ہے کیونکہ کردار یا فعل عمداس کے بغیر ناممکن ہوتا ؛

یہ کہا گیا تھا کہ جو افعال ذہنی طور پر صائب ہوتے ہیں وہ لبظاہر ان افعال کے

مطابق ہیں جو خارجی اعتبار سے صائب ہوتے ہیں۔ اس میں شک نہیں ایسے بہت سے واقعات بیان کئے جاسکتے ہیں جن میں افراد کے اخلاقی احکام بر سرِ خطا ہوتے ہیں۔ مذہبی اور سیاسی متعصب (اگر انتہائی مثالوں کو لیا جائے) ایسے افعال کی خاطر جن کی اخلاقیت مشکوک ہوتی ہے اپنی جانیں تک قربان کر دینے کے لئے تیار ہوتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ مخلص متعصبوں کی اصل غایتیں مستحسن ہوتی ہیں مثلاً روحانی نجات یا معاشری حالات کی اصلاح۔ مگر ان حالتوں میں بھی عقلِ سلیم وسائل کو یا تو قطعاً برا سمجھتی ہے یا ان سے اس کے نزدیک عمدہ نتائج کے پیدا ہونیکا امکان نہیں ہوتا۔ پس اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر اخلاقی رائے غلط ہو تو کیا اخلاقی ذمہ داری اس وقت بھی باقی رہتی ہے۔ جو لوگ کہتے ہیں کہ اخلاقی ذمہ داری محض ایک ذہنی احساس ہے اور یہ خارجی حقیقت کے وجدان سے بالکل جداگانہ شئے ہے ان کو اس سوال کے جواب دینے میں کوئی دشواری پیش نہیں آتی۔ لیکن جب تک ہم کو کوئی اور حل مل سکے ارتیابی حل کو تسلیم نہ کرنا چاہئے۔ کانٹ کے نزدیک اخلاقی ذمہ داری کا شعور اخلاقی ذمہ داری ہے اور اسکے مطابق جو فعل ہوگا وہ خارجی طور پر صحیح ہے۔ اگر ہم اس نظریے کے صرف یہ معنی لیں کہ فاعل کو نہ دل سے اپنے معتقدات کے مطابق عمل کرنے کی کوشش کرنا چاہئے تو یہ قطعاً تشفی بخش معلوم ہوتا ہے۔ اگر یہ تسلیم نہ کیا جائے تو اخلاقی ذمہ داری محض ایک بے معنی شئے ہو جاتی ہے۔ کیونکہ انسان کے پاس اس کے معتقدات و ایقانات کے علاوہ کوئی اور داخلی رہبر و رہنما نہیں ہو سکتا۔ مگر اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ خارجی اعتبار سے بھی یہی بہتر ہے کہ ہر فرد اپنے معتقدات و ایقانات پر عمل کرنے کی کوشش کرے کیونکہ ان میں ممکن ہے وہ غلطی پر ہو۔ یہاں معاشرۃ کا اخلاقی حکم فرد کی منفرد رائے کی اصلاح کر دیتا ہے۔ اس لئے یہ فرض کرنے میں کوئی محال لازم نہیں آتا کہ ایسا فعل جس کے متعلق فاعل کا یہ خیال ہو کہ مجھے کرنا چاہئے اس فعل کے مطابق ہوتا ہے جس کو اسے خارجی طور پر کرنا چاہئے تھا۔ برخلاف اس کے اگر ہم اس کا انکار کر دیں تو "چاہئے" اور "ذمہ داری" کے کوئی معنی باقی نہیں رہتے۔

محرک و نتیجہ۔ کردار ایسے فعل کے مساوی ہے جس کو عمداً یا کوئی غایت پیش نظر رکھ کر کیا جاتا ہے۔ اس میں اور جبلی فعل میں فرق ہے کیونکہ اس کی ایک شرط یہ بھی

ہوتی ہے کہ ایسی غایت کا خیال فاعل کے ذہن میں پہلے سے ہوتا ہے جس کی اس کو خواہش ہوتی ہے۔ اس خیال کو (جس حد تک کہ غایت کی خواہش ہوتی ہے) ہم عمل کا محرک کہتے ہیں فعل میں جس حد تک کہ ایسا معلول ہوتا ہے جو محرک کے مطابق ہوتا ہے اسکو ابتدائی تو معنی میں اختیاری کہا جاسکتا ہے۔ فاعل اس غایت کو حاصل کر لیتا ہے جس کا اس نے ارادہ کیا ہے۔ لیکن ان تمام نتائج کا محرک کے اندر موجود ہونا ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ ہر منفرد فعل سے ایک عملی سلسلہ کا آغاز ہوتا ہے جو اس قدر پیچیدہ ہوتا ہے کہ اس کا انسان کو پہلے سے کوئی تصور نہیں ہوسکتا۔ مثلاً کسی مکان میں گیس لانے کا محرک یہ ہے کہ اس میں گیس لاکر روشنی کی جائے۔ یہ نہیں کہ اس میں جو لوگ رہتے ہوں ان کو دم گھونٹ کر مار ڈالا جائے۔ اگرچہ یہ بھی ایک نتیجہ ہوسکتا ہے۔ محرک بھی پیچیدہ ہوتے ہیں اور لوگ یہ غلطی عام طور پر کرتے ہیں کہ محرک کی ایک نمایاں خصوصیت لے کر اسی کا نام محرک رکھ دیتے ہیں۔ چنانچہ فٹ بال کھیلنے کا محرک اس کھیل کا شوق بتا سکتے ہیں۔ اگرچہ ممکن ہے اور بھی بہت سے محرک مل گئے ہوں مثلاً اور کھلاڑیوں کی صحبت کھیل میں سبقت لے جانے کا شوق کلب کی کامیابی کا شوق وغیرہ کو

بعض اوقات نیت و محرک میں امتیاز کیا جاتا ہے اور اس کے معنی یہ بتائے جاتے ہیں کہ فاعل کو فعل سے جن اخلاقیاتی نتائج کے پیدا ہونے کی پہلے سے توقع ہوتی یہ ان کو ظاہر کرتی ہے۔ مثلاً کسی شخص کے قتل کردینے کا محرک اس کی دولت کا غصب کرنا ہو یا کسی جذبے کو تشفی دینا۔ لیکن اس نیت میں بہت سے اور نتائج کا تعقل بھی شامل ہوتا ہے۔ جن کے متعلق فاعل کا یہ خیال ہوتا ہے کہ اس سے مرتب ہوں گے۔ مثلاً انسانی مسرت کی تباہی، زندہ رہنے کے حق کا چھیننا وغیرہ کو

چونکہ محرک ایسی غایتوں کے حصول میں بلاشبہ عمل کرتے ہیں جو ان کا مقصود ہوتی ہیں اس لئے محرک ایک فعل کی اخلاقیت کی ایک بالواسطہ اور جزوی پہچان ہونی چاہیئے۔ ایک عمدہ محرک کے خیر ہونے کی اور کوئی وجہ نہیں تو یہ یقیناً ہے کہ اس میں خیر کا رجحان ہوتا ہے۔ فلسفۂ اخلاق کے محرکات اعمال سے بہت زیادہ بحث کرنے کی ایک تو یہ وجہ ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ (جو پہلی وجہ سے تعلق رکھتی ہے) کہ اخلاقی احکام میں زیادہ تر افعال کے محرکات دینیات کا حوالہ ہوتا ہے۔ ایک فعل کو اس وقت تک

خارجی وقطعی طور پر صائب نہیں کہہ سکتے جب تک کہ اس کے نتائج اچھے نہوں اور اس کی برائی ایک حد تک نتائج کی برائی پر مبنی ہوتی ہے۔ لیکن چونکہ ہر شخص کی نتائج کا پتہ چلانے کی قوت اور فرصت عملی طور پر محدود ہوتی ہے اس لئے ایک شخص پر جس حد تک کہ اچھے یا برے نتائج کا موجب ہونے کا جو حکم لگایا جاتا ہے وہ صحیح معنی میں اس کی نیت پر لگایا جاتا ہے۔ انسان کو جن اخلاقیاتی نتائج کے متعلق یقین ہوتا ہے کہ یہ اس کے فعل عمد سے پیدا ہونگے ان کے متعلق اس کو صحیح طور پر بھلا یا برا کہا جاتا ہے ؏

اخلاقیاتی معیار تصوریت و حقیقیت۔ اخلاقیات اس امر کو فرض کرتی ہے کہ اچھی اور بری غایتوں میں فی الحقیقت ایک امتیاز ہے اور اس کو نظری طور پر ظاہر کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ تصوریہ مثلاً فلاطون وگرین یہی فرض کرتے ہیں کہ ایک غایت ایسی بھی ہے جس سے عام تشفی ہو سکتی ہے اور یہ خیر مطلق ہے۔ جس کو ہر فرد عمل نیک کے ذریعے سے حاصل کر سکتا ہے۔ لیکن اگر یہ بھی ثابت کیا جا سکے کہ ایک خیر مطلق یعنی ایسی غایت کا بھی وجود ہے جو بجائے خود کافی ہو۔ اور ہر ایسی شئے سے ماوراء ہو جس تک انسان کے خیال کی دسترس ہو سکتی ہے تو بھی کسی ایسے معیار کے لئے جستجو کرنا خلاف عقل نہیں ہو سکتا جس سے افعال کی قدر و قیمت کا تعین ہو سکے لیکن ممکن ہے کہ ہم کو ایک غایت اعلیٰ دستیاب نہو مگر ہم یہ تو کہہ سکیں ایک غایت یا فعل یا سیرت دوسرے کے مقابلے میں کیوں بہتر ہے۔ ممکن ہے کہ بہترین کا وجود ہو۔ مگر یہ بہترین بھی معیار کے اعتبار سے ناقص ہو۔ اس حقیقت کا یاد رکھنا نہایت ضروری ہے اور اس سے اخلاقیات کو ایک عملی قیمت حاصل ہوتی ہے جو اس کو اس وقت نہ حاصل ہو سکتی۔ اگر یہ اس امر کے تسلیم کرنے سے انکار کر دیتی کہ کمال کے علاوہ بھی کوئی شئے اچھی ہو سکتی ہے۔ مثلاً ہم یہ تسلیم کر سکتے ہیں کہ ایک پیشہ ور پہلوان کی زندگی ایک سست بیکار سے یا ڈاکو سے بہتر ہے۔ مگر اس سے یہ نتیجہ تو نہیں نکلتا کہ یہ بہترین زندگی ہے۔ یہ فرض کرنا غلطی ہے کہ اخلاقی قدر و قیمت کے مدارج کا ہونا یہ ظاہر کرتا ہے کہ اس سلسلے کے دونوں سروں (یعنی کامل اور قطعاً برے) پر معیاری حد ہو جاتی ہے۔ ہر اخلاقی فلسفہ انسانی زندگی کے موجودہ حالات و شرائط کے تحت بہترین کی تلاش کرتا ہے ؏

ایسا اخلاقیاتی نظام جو اس امر کا مدعی ہو کہ کامل قابل حصول ہے اس کو تصوریتی کہہ سکتے ہیں، جو اس امر سے انکار کرے۔ مگر یہ تسلیم کرے کہ اضافی خیر کا حصول ناممکن نہیں اس کو حقیقتی کہتے ہیں۔ تمام فلسفوں کا اس طرح سے اصطفاف نہیں کر سکتے۔ مثلاً ارسطو رواقیہ کے فلسفوں کو اس میں داخل کرنا مشکل ہو گا۔ تصوریتی فلاسفہ کی مثالیں فلاطون کانٹ اسپینسر کڈورتھ بٹلر گرین اور جمالیاتی وجدانیہ ہیں۔ حقیقیہ کی ابیقورس، ہابس، ہیوم اور افادیہ ہیں

خیر و علم

سقراط کا یہ دعویٰ تھا کہ اخلاقی فضیلت ایک طرح کا علم ہے۔ مثلاً غیر عفیف خیر حقیقی سے لاعلم ہونے کی بنا پر حد سے تجاوز کر جاتا ہے اور عیاش و نفس پرست کو بالکل بیل سمجھنا چاہئے۔ ایک اعتبار سے سقراط کا قول صحیح ہے۔ کیونکہ فضیلت کا جس حد تک عمدی افعال سے اظہار ہوتا ہے یہ ان غایتوں کے تھوڑے بہت علم کے بغیر نہیں ہو سکتی جن کا حصول مقصود ہوتا ہے۔ ہمکو کم از کم مبہم طور پر تو یہ معلوم ہونا چاہئے کہ خیر کیا ہے اور اس کو کیونکر حاصل کریں۔ ہم عمداً اس کے حاصل کرنے کی کوشش کر سکتے ہیں۔ اسی وجہ سے علم کی تمام اقسام و تعلیم اخلاقیاتی نقطۂ نظر سے نہایت اہم ہیں۔ کیوں کہ اس سے غایتوں کے متعلق صحیح رائیں قائم کرنے میں مدد ملتی ہے۔ لیکن اگر سقراط کا مقصود اس دعوے سے یہ تھا کہ خیر کا علم ضروری ہی نہیں بلکہ کردار صائب کے لئے کافی شرط ہے تو یہ غلط معلوم ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ علم اور غور و فکر مختلف مدارج میں محرکات عمل ہو سکتے ہیں مگر (جیسا کہ ارسطو نے کہا ہے) یہ عادت اور ارادے کی جگہ نہیں لے سکتے۔ اخلاقی بصیرت (جو علم کی ایک صورت ہے) ممکن ہے کہ ایک غایت متعلقہ کو اچھا یا بُرا کہے۔ اور قوانین فطرت کا علم ممکن ہے اس غایت کے حصول کے لئے وسائل تجویز کرے۔ مگر علم کی ان قسموں میں سے ایک بھی وہ ذہنی اور جسمانی قوت مہیا نہیں کر سکتی جو افعال نیک کو انجام تک پہنچانے کے لئے ضروری ہوتی ہے۔ علم کو عمل کے ذیل میں دخانی انجن کے منضبط سے تشبیہ دے سکتے ہیں۔ جو مطلوبہ نتیجہ اُسی وقت پیدا کرتا ہے جب مشین ٹھیک طرح سے چلتی ہے۔ اور ایندھن بھی کافی مقدار میں موجود ہوتا ہے۔ علم بھی اسی طرح سے صحیح عمل کی طرف لے جاتا ہے۔ بشرطیکہ پہلے سے سیرت کو ضبط نفس کی عادت ڈال کر حقیقی اور عمدہ خیالات کے لئے حساس بنا لیا گیا ہو۔

اوپر علم سے محض اس حیثیت سے بحث کی گئی تھی کہ یہ عمل کے لئے ایک محرک فراہم کرتا ہے۔ لیکن ہم بیان کر چکے ہیں کہ کسی فعل کی بھلائی برائی کا تعین ایک حد تک اس کے نتائج کی بھلائی یا برائی سے ہوتا ہے۔ اس وجہ سے ایک فعل کے ان نتائج کا علم جو اس سے فاعل یا اوروں پر مرتب ہوں کردار صائب کے لئے لازمی ہے۔ یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ مرتب علوم قطع نظر اس قریبی قیمت کے جو یہ اس اعتبار سے رکھتے ہیں کہ ان سے ان لوگوں کا شوق پورا ہوتا ہے جو علم کو محض علم کی خاطر دوست رکھتے ہیں یہ اخلاقی اعتبار سے بھی مفید ہیں کیمیا، طب اور جراحی کے لئے مفید ہے۔ اور یہ صحت و تندرستی کے لئے مفید ہیں جو قطعاً ایک عمدہ شے ہے۔ علم طبقات الارض مفید ہے کیونکہ معدنیات اور چٹانوں کا علم مختلف طریقوں پر دوسرے علوم میں کام آتا ہے جو انسان کے غایات کو مختلف طور پر پورا کرتے ہیں۔ ریاضیات سے بھی مختلف کام نکلتے ہیں۔ مثلاً مشین بنانا۔ پل تعمیر کرنا جہازرانی۔ تعمیر عمارات۔ پیمائش زمین زندگی کا بیمہ۔ اس طرح سے یہ ایک اخلاقیاتی فائدہ رکھتی ہیں۔ کیونکہ وہ عملی فنون جن میں یہ کام آتی ہے براہ راست منافع کو عالم وجود میں لانے کا باعث ہو سکتے ہیں۔ جن کا متعدد افراد کو تجربہ ہو سکتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس علم سے غلط کام لیا جا سکتا ہے۔ مگر اس کے عمدہ نتائج بُرے نتیجوں کے مقابلے میں بہت زیادہ ہیں ؏

نیز یہ کہ ہر قسم کا علم جس حد تک کہ اس کے حاصل کر لینے سے براہ راست اور پائدار تشفی ہوتی ہے خیر ہے۔ یہی فنون فلسفہ اور علوم حکمیہ کے متعلق ہے کہ یہ سب مفید ہیں ؏

اخلاقی فضائل اور اختصاصی فضائل فضیلت کے متعلق ہم کہہ چکے ہیں کہ یہ بصیرت کی ایک خصوصیت ہے۔ اگرچہ بالواسطہ اس کا افعال و محرکات پر بھی اطلاق ہوتا ہے۔ اخلاقی فضائل اور اختصاصی فضائل میں بھی امتیاز کرنا مناسب ہے۔ جو شخص اخلاقی اعتبار سے نیک اور صاحب فضیلت ہوتا ہے وہ رواجی اخلاقی قانون کا ہمیشہ احترام کرتا ہے جو صحت اعتدال عزت عدالت خدا ترسی وغیرہ کے مطابق عمل کرنے کا طالب ہوتا ہے ایک شخص کو اخلاقی اعتبار سے اچھا یا نیک کہنے کے لئے جتنے اسباب ہو سکتے ہیں ان سب کو گنوانا تو مشکل معلوم ہوتا ہے۔ مگر ہم کہہ سکتے ہیں کہ جب تک وہ اپنے

اور اوروں کے لئے ایسی غایات کے حصول کی جستجو نہیں کرتا جن میں حقیقی قیمت ہو۔ اس وقت تک وہ اس نام کا مستحق نہو گا۔ پس اخلاقی فضیلت کی تعریف اس طرح پر کی جاسکتی ہے کہ یہ ایک عادتی رجحان ہے، جان بوجھ کر اور عمداً ہمیشہ بہترین قابل حصول غایتوں کی تلاش میں مصروف ہونے کا۔ ان غایتوں کی نوعیت کچھ تو فرد کی فطری فراست پر مبنی ہوتی ہے اور کچھ اس کے مذاق اور خواہش پر۔ مگر بہرصورت قابلیتوں اور خواہشوں کی تشفیوں کو منضبط کرنے کے لئے ایک خارجی معیار کی ضرورت ہوتی ہے۔ ایک کامل اخلاقیاتی معیار انفرادی و معاشری دونوں حیثیتوں سے کام دے گا۔ انفرادی خیر کا معیار انسان کو کسی ایسے کام میں حد سے زیادہ مصروف رہنے سے منع کرے گا جس سے اس کی صحت و مسرت میں خلل واقع ہو۔ معاشری خیر کا معیار ایسے افعال سے باز رکھے گا جس سے قوم کو نقصان پہنچے۔ مثلاً سکے بنانا۔ اخلاقی فضائل کردار کی وہ عام صورتیں ہیں جو (انفرادی و معاشری) طلب اولی کا رجحان زندگی کے مختلف علائق میں اختیار کرتا ہے۔

مگر فضیلت کے اخلاقی فضیلت کی نسبت زیادہ وسیع معنی لئے جاسکتے ہیں۔ کسی خاص فضیلت کے معنی ایسے رجحان کے لئے جاسکتے ہیں جس میں فعل عمد کے ذریعہ سے کسی غایت حسنہ کو حاصل کیا جاتا ہے، یا کسی اور کام کو بطریق احسن انجام دیا جاتا ہے پس رجحان میں ان اچھی چیزوں کے کرنے کا ارادہ بھی شامل ہونا چاہئے۔ مثلاً کہہ سکتے ہیں ایک عمدہ مشین ایک اچھا طالب علم ایک اچھا سیکنک اچھا ملاح وغیرہ جو اپنے اپنے حلقوں کے اندر فضیلت رکھتے ہیں۔ ان کے معاشری رجحانات اگر بروئے کار آئیں تو ان کو مخصوص فضائل کہا جائے گا۔ مگر ان کو اخلاقی فضائل کیوں نہیں کہا جاتا اور دیانت، خداترسی، عفت وغیرہ کو کیوں اخلاقی فضائل کہا جاتا ہے۔ اس کے دو سبب ہیں اول تو اخلاقی فضیلت کل سیرت کا رجحان ہوتی ہے۔ اور ایسا رجحان کہ جس پر ہمیشہ عمل ہوتے رہنا چاہیئے۔ یہ بہترین کی جستجو کرنے کا عادتی میلان ہوتا ہے۔ اب اختصاصی فضائل مثلاً موسیقی میکانیک یا خطابت کی مہارت کو لو۔ یہ اگرچہ بذات خود اچھی ہوتی ہیں لیکن ممکن ہے کہ ان سے اعلیٰ فضائل کے عمل میں ہرج واقع ہو۔ ایک اور مثال لو۔ گالف کا ایک عمدہ کھلاڑی ایک مخصوص فضیلت رکھتا ہے۔ مگر ممکن ہے کہ یہ زیادہ اہم فرائض میں

خلل انداز ہو۔ کیونکہ کسی پیشہ (بلکہ شاید اور کھیلوں) میں کمال گالف کے کمال سے (سوائے پیشہ ور گالفی کے) بہتر ہوگا۔ برخلاف اس کے اخلاقی فضائل کی کسی حالت میں بھی قیمت کم نہیں ہو سکتی۔ کم از کم عام طور پر یہ تو مسلم ہے اور اس کو عارضی طور پر تسلیم کیا جا سکتا ہے۔ عفت، خدا ترسی، عزت، عدالت، رحم کبھی ایک دوسرے سے متصادم نہیں ہو سکتے۔ ان میں سے ہر ایک فضیلت اپنے حلقہ کے اندر بہترین کو حاصل کرتی ہے اس سے صداقت کا اظہار ہوتا ہے۔ جو رواقیہ کے فلسفہ کا ایک نہایت ہی قیمتی جزو ہے کہ تمام اخلاقی فضائل ہم پلہ ہوتی ہیں۔ ثانیاً عام اخلاقی رائے یہ ہے کہ ہر شخص تمام اخلاقی فضائل کو حاصل کر سکتا ہے۔ اور اسے کل اخلاقی فضائل کو حاصل کرنا چاہیئے مگر یہ اختصاصی فضائل کی نسبت اس قسم کا مطالبہ نہیں کرتی۔ اس کی وجہ کچھ تو یہ ہے کہ اختصاصی فضائل فطری مواہب پر مبنی ہوتی ہیں۔ اور کچھ یہ ہے کہ بہت ہی کم لوگ ایک سے زائد جہات میں کمال حاصل کر سکتے ہیں۔ اگر ان کو فطرت نے ان کے لئے علٰحدہ علٰحدہ رجحان بھی دئیے ہوں تو بھی یہ ممکن نہیں لیکن عوام کی اخلاقی رائے ہر شخص سے کوئی نہ کوئی فطری تفوق یا خاص فضیلت پیدا کر لینے کی توقع کرتی ہے۔ اور یہ بات اس امر سے ثابت ہے کہ محنت و استقلال کو اخلاقی فضائل میں شمار کیا جاتا ہے پس اخلاقی فضائل عام اشکال ہیں جنہیں کہ مخصوص فضائل کو ظاہر ہونا چاہیئے۔ اور جن سے ان کا عمل باقاعدہ منضبط ہونا چاہیئے۔

فضائل کی تقسیم جو اخلاقی اور اختصاصی میں کی گئی ہے وہ روزمرہ کے محاورے کے تو خلاف ہے مگر اخلاقیات کے لئے موزوں ہے جو فضیلت کو سیرت کا ایک ایسا خاصہ سمجھتی ہے جس سے اس کا صاحب غایات حسنہ کی تلاش و جستجو کرتا ہے اور ان کے حاصل کر لینے کے قابل ہو جاتا ہے۔ اخلاقیات کے ہر نظام میں اس قسم کی اختصاصی فضائل کو یا تو بجائے خود اچھا سمجھا گیا ہے یا ان کے نتائج کے خیال سے اچھا کہا جاتا ہے بچو

اخلاقی فضائل اور اختصاصی فضائل میں باہمی تعلق ہے۔ مثلاً محنت ہر اختصاصی فضیلت کے لئے ناگزیر ہے۔ اور عام طور پر اگر اس کے عمل سے کسی اخلاقی فضیلت کے عمل میں خلل واقع ہوتا ہے تو ہر اختصاصی فضیلت کی حقیقی قیمت گر جاتی ہے۔ دوسری طرف اختصاصی فضائل سے علٰحدہ اخلاقی فضائل بالکل بے معنی ہیں۔ کیونکہ اختصاصی فضائل ہی کے ذریعے سے ان کا اظہار ہوتا ہے۔ مثلاً خدا ترسی کے ایک رجحان کے

علاوہ اور کیا معنی رہ جائینگے، اگر ایسی مقرون غایات نہوں (ایسی غایتیں جنکا حصول اختصاصی فضائل کے عمل ہی سے ہوسکتا ہے) جن کے حصول میں ایک شخص دوسروں کے کام آسکتا ہے۔ کیونکہ خدا ترسی دوسروں کی مدد کرنے کا ایک رجحان ہے جس سے کہ وہ غایات حسنہ حاصل کرسکیں۔ اس کا صرف اس طرح بہترین تحقق ہوسکتا ہے کہ ان کے واسطے مقاصد حسنہ کے حصول کے لئے وسائل وذرائع فراہم کئے جائیں اس لئے خدا ترسی کا وسیع ترین مفہوم یہ ہے کہ اختصاصی فضائل کے عمل میں دوسروں کی مدد کی جائے۔ اب ظاہر ہے کہ اس کے خدا ترسی کا رجحان پیدا کرلنے کے علاوہ اور کوئی معنی نہونگے اگر حصول کے لئے عمدہ مقاصد ہی نہ ہوں ایسی شخصی دلچسپی نہو جس کی تشفی کی جاسکے۔ اسی طرح اگر خارجی اشیائ کے قبضہ میں رکھنے میں کوئی دلچسپی ہی نہو ایسی دلچسپی جس کے پورا کرلنے کے لئے اختصاصی فضائل کی ضرورت ہوتی ہے تو دیانت کی کوئی قدر وقیمت یا کوئی اہمیت ہی باقی نہیں رہ جاتی۔ مختصر یہ کہ اخلاقی فضائل ایسی اشکال ہیں جنھیں اختصاصی فضائل کے عمل کو برتر خیر کے لحاظ سے باقاعدہ ومنضبط کرنا چاہیئے؎

آئندہ فضیلت سے اخلاقی فضیلت مراد ہوگی۔ لیکن صحیح مفہوم کا دار ومدار سیاق عبارت پر ہوگا؎

ارادہ، سیرت، شخص، اور ذات۔ اخلاقی اغراض کی بنا پر ان چاروں کو مرادف سمجھا جاسکتا ہے۔ فعل عمد میں جو شئے عمل کرتی ہے اس کو ارادہ کہتے ہیں۔ اور اس عمل میں ایک وقوفی عنصر ہوتا ہے جسکا اظہار خیر وشر کے علم میں ہوتا ہے اور جس پر پیچیدہ احساسات خواہشوں اور دیگر محرکات کا اثر پڑتا ہے۔ جو فعل سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس طرح سے ارادہ وقوف احساس اور خواہش تینوں پر حاوی اور ان کے علاوہ یہ ذہنی قوت کا ایک ایسا ناقابل بیان عنصر بھی رکھتا ہے جو صحیح جسمانی حرکات کے ظہور میں آنے کا باعث ہوتی ہے۔ بہ الفاظ دیگر ارادہ ذات ہے جو احساس علم وعمل کا ناقابل تقسیم موضوع ہے۔ اور اگر ہم اس کو کل سیرت یا شخص کے مرادف کہیں تو کوئی غلطی نہ ہوگی۔ مگر ان چاروں اصطلاحوں کے زور وتاکید میں البتہ فرق ہے۔ لفظ ارادہ سے ذہنی قوت کے عنصر کی طرف عموماً ذہن زیادہ منتقل ہوتا ہے۔ سیرت ان عادتی محرکات کو زیادہ واضح کرتی ہے، جن سے کہ شخصی ارادہ عمل کرتا ہے۔ نیز جو غایات حاصل ہوتی ہیں، ان کی نوعیت کی طرف بھی اشارہ کرتی ہے۔ لفظ

ذات" ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تسلسل شعور کو زیادہ نمایاں کر کے واضح کرتا ہے۔ اور لفظ شخص موضوع کے ایک مستقل فرد ہونے کی طرف خاص طور پر توجہ دلاتا ہے۔ اس لئے ہر لفظ مفید ہے۔ کیونکہ اس سے خاص خاص اطراف میں ذہن منتقل ہوتا ہے تو

خیر وافادہ ۔۔ ایک شے یا ایک عمل کو کسی غایت کے لئے مفید کہا جاتا ہے اور اس طرح پر اس کے افادے کا تعین اس خیر کے لحاظ سے ہوتا ہے جس کی محض اس کی خاطر تلاش وجستجو کی جاتی ہے۔ خیر غایت کی صفت ہے اور افادہ غایت کے وسائل کی "خیر" کسی ایک خواہش یا غرض کی تشفی ہوتی ہے یا اس قسم کی تشفیات کا ایک پیچیدہ مرکب۔ "مفید" وہ ہے جس سے ہم کو اس خیر کے حصول میں مدد ملتی ہے۔ مفید کا اطلاق اشیا اشخاص و افعال تینوں پر ہو سکتا ہے۔ مثلاً بیساکھیاں بجائے خود مفید نہیں ہیں جو لنگڑے آدمی کے لئے مفید ہوتی ہیں۔ منشی کو اس لئے رکھا جاتا ہے کہ وہ مفید ہوتا ہے۔ نہ کہ اس لئے کہ اس کا وجود کسی طرح بجائے خود خیر ہوتا ہے۔ تکالیف کا برداشت کرنا ممکن ہے مفید ہو مگر اس کا خیر ہونا لازمی نہیں۔ خوش قسمتی سے بنی نوع انسان کے لئے بہت سی چیزیں خیر اور مفید دونوں ہوتی ہیں۔ یہ بسا اوقات علم کے متعلق سچ ثابت ہوتا ہے جو براہ راست رفع حیرت کرنے کے علاوہ دیگر عملی نتائج کے حصول کے لئے بمنزلہ وسیلہ کے بھی کام کرتا ہے۔ انسان کی عقلی قوتوں میں غلط فہمی دور کر کے اور حقیقت کو بے نقاب کر کے وسعت دیتا ہے۔ بعض اقسام کی جسمانی ریاضتیں بجائے خود خوشگوار بھی ہوتی ہیں اور ان سے انسان کی مسرت وصحت میں ترقی ہوتی ہے۔ ایسی زندگی جس کو مسرت کا معیار کہا جا سکے وہ ہوگی جس میں ہر فعل بجائے خود خیر بھی ہو۔ اور کسی آئندہ خیر کے لئے مفید بھی ہو۔

ان باتوں سے یہ تو واضح ہو گیا ہوگا کہ ہم ایک شے کو کسی غایت کے لئے کیوں خیر کہتے ہیں۔ حالانکہ ہماری فی الحقیقت مراد محض مفید ہوتی ہے۔ مفید تو مستعار روشنی سے چمکتا ہے۔ ایک معنی کر کے اس کو اس خیر کا جزو کہا جا سکتا ہے۔ جس کے لئے یہ مفید ہوتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ایک مطلق غایت کی حیثیت سے خیر ایک داخلی شعوری حالت ہوتی ہے جو بذات خود مستحسن و پسندیدہ ہوتی ہے مگر اس اصطلاح کو ان معنی میں بہت ہی کم استعمال کیا جاتا ہے۔ تندرستی دنیاوی خوشحالی دوستی ہمدردی دیانت وغیرہ صرف

اس اعتبار سے خیر کہی جاتی ہیں کہ ان سے کسی ایک شخص یا چند اشخاص کی ایسی پسندیدہ و شعوری حالت یا فعلیت کا اظہار ہوتا۔ جو فی نفسہ عمدہ ہے۔ خارجی طور پر دیکھا جائے تو یہ محض مفید ہیں۔
لفظ افادہ نے بنتھم کے زمانے سے ایک اصطلاحی معنی حاصل کر لئے ہیں۔ اور اس سے عام مسرت کے رجحان کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ جو میں نے اس کے معنی بیان کئے ہیں یہ اس کا محض ایک جزو ہے۔

مسرت لذت سعادت یونانی اخلاقیات کا جب جدید اخلاقی فلسفوں سے مقابلہ کیا جاتا ہے تو اکثر اس لفظ کو جس کا مسرت سے ترجمہ کیا جاتا ہے مسرت کے مطابق کرنے میں بڑی گڑبڑ پڑتی ہے۔ اس گڑبڑ سے بچنے کے لئے یونانی زبان کے اس لفظ کا جس کا لفظ مسرت سے ترجمہ کیا جاتا تھا آئندہ سعادت سے ترجمہ کیا جائے گا۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ فرد نے خیر کو دوامی و مستقل طور پر حاصل کر لیا ہے۔ یونانیوں کے نزدیک یہ اخلاقیاتی مسئلہ کہ برترین قابل حصول انسانی خیر کیا ہے؟ اس کے مساوی تھا کہ سعادت کیا ہے؟ ارسطو کے نزدیک سعادت روح کی فعلیت پر مشتمل ہے۔ یونانی لذتیہ (سرینہ اور ابیقوریس) کے نزدیک یہ انفعالی طور پر لذات سے لطف اندوز ہونے کے مساوی ہے۔ رواقیہ وکلبیہ کے نزدیک انفعالی لذات سعادت کے اجزائے مقومہ میں سے نہیں ہیں پس یونان کے کسی اخلاقیاتی نے بھی لذت کو سعادت کے مرادف کہہ کر آغاز بحث نہیں کیا۔ بعض یہ کہتے تھے کہ یہ دونوں درحقیقت مختلف چیزیں ہیں اور لذتیہ بھی جو کہ یہ کہتے تھے کہ لذت سعادت کے مطابق ہے تو وہ اس مطابقت کو کچھ ایسی شے سمجھتے جس کو ثابت کرنا ہے شروع ہی سے اسکو مسلمہ ہرگز نہ مانتے تھے۔ اور اگر اس طرح پر ایک شخص اپنی بہترین خیر کو اپنی سعادت کے مطابق قرار دے تو اس میں کوئی انانی (خود غرضی کے معنی) جزو نہیں ہے۔ ارسطو اس امر کو پوری طرح تسلیم کرتا تھا کہ فرد اپنی سعادت کو دوسروں کی سعادت سے جدا نہیں سمجھ سکتا۔ مثلاً ایک سپاہی کو ممکن ہے بہترین و برترین خیر یہ معلوم ہو کہ وہ اپنی جان کو اپنے وطن پر قربان کر دے یا اس کی خاطر اس کو خطرے میں ڈال دے۔

لفظ مسرت کے مطابق جدید انگریزی اخلاقیات میں جو لفظ ہے اس کے سعادت کی نسبت زیادہ محدود اور خود غرضانہ معنی ہیں۔ اس سے عموماً اس امر کا

پتہ چلتا ہے کہ فرد لذت میں متواتر و مسلسل مصروف رہتا ہے۔ اُس لئے اس امر کا تعین کرنا کہ آیا وہ خیر عظمیٰ جس کو ہر شخص حاصل کر سکتا ہے انسان کی انفرادی و ذاتی مسرت ہے یا عام مسرت ہے یا کوئی ایسی شئے ہے جو دونوں سے مختلف ہے؟ ایک حقیقی مسئلہ تھا اور محض الفاظ کے معنی کا اختلاف نہ تھا۔

موضوعی، معروضی خیر یہ اصطلاحیں آئندہ اکثر آئینگی اور ان کیلئے ایک حد تک تشریح کی ضرورت ہے۔ موضوعی کے معنی دراصل اس کے جس کا وجود یا شعور موضوع کے لئے ہو۔ ایک شخص کا احساس لذت والم اس کے خارجی اشیاء کے ادراکات اس کے حرارت، رنگ، روشنی وغیرہ کے حس اس کا حسن وقبح سے متاثر ہونا اس کے سیاسیات وغیرہ کے متعلق خیالات یہ سب چیزیں موضوعی یا ذہنی رخ رکھتی ہیں۔ کیونکہ یہ ایسی خصوصیات رکھتی ہیں جن کا وجود اس امر کی دلیل ہوتا ہے کہ یہ شعور کے اندر موجود ہیں اب ظاہر ہے کہ خیر کا موضوعی پہلو بھی ہونا چاہیئے۔ کیونکہ جس حد تک کہ ہم سمجھ سکتے ہیں اس کا اظہار ایک شخص یا بہت سے اشخاص کے شعور کی ایک پسندیدہ حالت یا فعلیت کی صورت میں ہونا چاہیئے۔ معروضی کے معنی معروض کے طور پر موجود ہونے کے ہیں یعنی اس کے وجود کی یہ شکل ہوتی ہے کہ یہ یا تو کسی ایک ذی شعور موضوع کے قریبی لمحی تجربہ سے ماورا ہوتا ہے یا اس کا وجود کسی ایسے موضوع کے تجربہ کا محتاج نہیں ہوتا۔ مملکت یا انسانوں کی کوئی منتظم جماعت پہلے معنی میں تو معروضی ہے مگر دوسرے معنی میں معروضی نہیں ہے عموماً یہ فرض کیا جاتا ہے کہ (اور یہاں ہمیں اس بارے میں جھگڑنے کی کوئی ضرورت بھی نہیں ہے) کہ میز کرسی مکان پہاڑ غرضیکہ فطرت خارجی کی تمام چیزیں دونوں اعتبار سے معروضی ہیں۔ اخلاقیات میں پہلے معنی قابل ترجیح ہیں کیونکہ خیر شعور سے علیحدہ نہیں ہو سکتی۔ اگرچہ یہ کسی ایک فرد کے فوری ولمحی تجربہ سے تجاوز کر سکتی ہے۔ اس طرح سے صفائی کا جدید انتظام چونکہ اس سے چند آدمیوں کی صحت پر عمدہ اثر پڑتا ہے معروضی خیر ہے اور انسان کی تندرستی ایک اعتبار سے معروضی خیر ہوتی ہے کیونکہ اس کی قیمت کا فہم ایک آنی تجربہ سے نہیں ہوتا بلکہ کل زندگی کو متاثر کرتا ہے۔

حاصل یہ کہ جیسا کہ متذکرہ بالا امثلہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ انسان کی خیر معاشرہ کی خیر کی نسبت سے (جو کہ معروضی ہوتی ہے) موضوعی ہے۔ اور ایک شخص کے لمحی تجربہ

کی خیر بھی اس کی کل زندگی کی خیر کے مقابلہ میں موضوعی ہے مگر عموماً تقابل فرد و معاشرہ کے مابین ہوتا ہے۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ خیر محض موضوعی ہوتی ہے تو ہماری یہ مراد ہوتی ہے کہ ایک فرد کی خیر دوسرے کی خیر سے ممیز و علحدہ ہوتی ہے۔ اور یہ کہ ایسے مابین کوئی مشترک پیمانہ نہیں ہوتا یعنی میں تمھاری خیر کو کسی طرح سے اپنی خیر نہیں خیال کر سکتا۔ اس نظریہ کا نتیجہ انانیت قطعی ہے۔ جس کو ہابس نے اوج کمال تک پہنچایا ہے؛

عام اخلاقی احکام میں یہ فرض کیا جاتا ہے کہ خیر معروضی ہے مگر اسی حد تک ہے جس حد تک کہ یہ احکام بے غرضانہ ہوتے ہیں۔ عام آدمی خون ناحق کو بُرا جانتے ہیں اور اس کے متعلق عدالت کے فیصلہ کو اچھا سمجھتے ہیں۔ مگر صرف اس حد تک جس حد تک کہ اس کی زندگی ان میں سے کسی سے براہ راست متاثر نہیں ہوتی۔ ان احکام سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ جو شخص ان کو صادر کرتا ہے (اگر وہ خود اپنی تردید نہیں کرتا)، وہ اپنے ذاتی احساسات کو ایک قانون (اخلاقی قانون) کے تابع کرتا ہے۔ دوسرے کے فعل کو پسند یا ناپسند کرنے میں وہ خود اپنے متعلق اظہار پسندیدگی یا ناپسندیدگی کرتا ہے اگر اس سے بھی اس قسم کا فعل ہو؛

اگر خیر محض موضوعی ہوتی ہے تو بے غرضانہ اخلاقی احکام کیونکر ممکن ہوں گے۔ یہ سوال ہے جس سے انانیت قطعی کو سابقہ کرنا پڑتا ہے۔ اگر خیر معروضی ہے تو یہ موضوعی کیونکر ہو سکتی ہے۔ خالص اخلاقیات کا یہ سب سے اہم مسئلہ ہے۔ اس کو ہم دوسری شکلوں میں دیکھ چکے ہیں۔ ممکن ہے کہ یہ اخلاقی ذمہ داری ذاتی رجحان کے مابین ایک طرح کا تخالف نظر آئے۔ یا انفرادی حقوق و اجتماعی مطالبات، یا قریبی و بعیدی خیر کی آویزش معلوم ہو؛

عام مسائل۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ چند نمایاں مسئلے ہیں جو ان فلسفوں میں جن کا آئندہ تذکرہ ہوگا بار بار آئیں گے۔ ان میں زیادہ نمودار یہ ہیں۔ (۱) انفرادی خیر کی نوعیت (۲) اجتماعی یا معاشری خیر کی نوعیت (۳) ان کا باہمی تعلق (۴) اخلاقیاتی موجبات یعنی وہ محرک جو فرد سے معاشری خیر کے لئے سرگرم کار ہونے یا اس پر عمل کرنے کے طالب ہوتے ہیں (۵) لذت و خیر کا تعلق (۶) فضیلت یا نیکی کی نوعیت (خصوصاً قدیم اخلاقیات میں)، (۷) فریضہ اور اخلاقی ذمہ داری کی بنیاد۔ (خصوصاً جدید اخلاقیات میں)، (۸) مسئلہ اختیار (۹) اخلاقی رواجی

کی اخلاقیاتی قیمت یعنی ان عملی اخلاقی اصولوں کا مجموعہ جو معاشرۃ میں عموماً مسلم ہوتے ہیں۔ اور جن کی پابندی عام لوگ لازمی سمجھتے ہیں ؎

باب ۱

سوفسطائیہ۔ سقراط اور سقراطی مذاہب

(۱) سوفسطائیہ

مسیحؑ سے پانچ سو سال قبل یونان میں فلسفے اور خطابت کے معلموں کی ایک پیشہ ور جماعت گزری ہے جو سوفسطائیہ کے نام سے مشہور ہے۔ یہ لوگ اخلاقیات کے مقدمتہ الجیش کہے جا سکتے ہیں۔ کیونکہ ان کے متقدمین کردار انسانی کے بجائے ایسے غیر شخصی مسائل کی طرف توجہ کرتے تھے جن کا تعلق کائنات مادی کی ساخت سے ہے۔ پروٹاگورس سوفسطائی تعلیم کے ایجابی و تعمیری پہلو کی نمائندگی کرتا ہے اور گارجیاس سلبی و تنقیدی پہلو کی۔ پروٹاگورس ہی سے یہ مشہور قول منسوب کیا جاتا ہے کہ تمام اشیا کا معیار انسان ہے۔ اس مقولہ کو جب کردار پر منطبق کیا جاتا ہے تو بالعموم اس کے یہ معنی لئے جاتے ہیں کہ خیر کلیتہً ذہنی ہوتی ہے۔ یہ ہر شخص کیلئے اسکے اختیار سے ہوتی ہے جو اس کو خیر معلوم ہوتا ہے وہی خیر ہے اس روشنی میں اگر دیکھا جائے تو پروٹاگورس کا اصول ایک رُخہ نظر آتا ہے کیونکہ یہ اخلاق کے خارجی عنصر کو نظر انداز کر دیتا ہے اگر

خیر کا وجود صرف اس فرد کے لئے ہوتا ہے جس کو کہ اس کا تجربہ ہوتا ہے تو کوئی خارجی اجتماعی خیر ہو ہی نہیں سکتی۔ لیکن یہ اصول ایک نہایت اہم حقیقت ظاہر کرتا ہے یعنی فلسفہ عملی میں جس خیر کی جستجو کی جاتی ہے وہ شخصی ہوتی ہے۔ اس کا تجربہ ایک یا ایک سے زائد انسانوں کو ہونا چاہیئے کیونکہ بصورت دیگر اس کے کوئی معنی نہ ہونگے۔ لیکن اس اصول کو انفرادیت محض نہ کہنا چاہیئے کیونکہ یہ اس کے منافی نہیں کہ اجتماعی خیر انفرادی خیر سے افضل و برتر ہوتی ہے۔ جس تجربہ میں خیر کا تحقق ہوتا ہے۔ وہ ممکن ہے کہ ایک فرد واحد کا محدود تجربہ نہ ہو بلکہ ایک جماعت کا مجموعی تجربہ ہو۔ یعنی خیر معروضی ہونے کے باوجود بھی شخصی ہوسکتی ہے ؛

اصول بالا کی جس طرح تشریح کی گئی ہے اس کی بنا پر کہہ سکتے ہیں کہ یہ اخلاقیات میں اصول ذہنیت کو ظاہر کرتا ہے۔ لیکن غالب گمان یہ ہے کہ پروٹاگورس صرف اس پر زور دینا چاہتا تھا کہ ہر شخص کو اس امر میں آزادی کے ساتھ رائے قائم کرلینے کا حق حاصل ہے کہ میرے لئے کونسی شے خیر ہوسکتی ہے۔ بلکہ وہ یہ بھی ظاہر کردینا چاہتا تھا کہ مختلف اقوام اور سلطنتیں (اور شاید مختلف ازمنہ تاریخی) ممکن ہے کہ مختلف اخلاقی قواعد و ضوابط رکھیں جن کی پابندی عام طور پر لازمی نہیں ہوتی اس کے معنی یہ ہیں کہ ہر جماعت اور ہر گروہ کو ایسے اخلاقی قواعد وضع کرلینے کا اختیار ہے جو اس کو اپنی صلاح و فلاح کے مناسب معلوم ہوں۔ اس نقطۂ نظر سے یہ اصول قانونِ اضافت کو ظاہر کرتا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ اخلاق اجتماعی کے قوانین میں بھلے اور بُرے میں کوئی امتیاز نہیں ہے ؛ پروٹاگورس کا فلسفہ اس قدر عمیق نہ تھا کہ وہ اس امر کی تشریح کرسکتا کہ خیر شخصی ہونے کے باوجود خارجی بھی ہوسکتی ہے۔ گارجیاس نے اصول معروضیت کو سلبی معنی میں تسلیم کیا۔ اور اس کو اس کے مرادف قرار دیا کہ سچائی اور نیکی خالصۃً موضوعی و ذہنی چیزیں ہیں۔ اس کا نتیجہ کامل تشکیک ہوا یعنی علم کا صحیح معنی میں کوئی وجود نہیں صرف ایک فرد واحد کے ذہن میں کوئی خاص احساس ہوتا ہے جس کو علم کہتے ہیں۔ خیر صرف ایک محدود موضوعی نوعیت رکھتی ہے جو ایک فرد واحد کے لمحی احساس تشفی یا پسند پر مشتمل ہوتی ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ عملی نقطۂ نظر سے خارجی اجتماعی خیر کا تعقل محض دھوکہ ہی دھوکہ ہے کیونکہ دوسرے کی خیر میرے عمل کی غایت نہیں ہوسکتی۔ یہ بات تعجب خیز نہیں

کہ متاخرین سوفسطائیہ کی تعلیم ان اصولوں کے مطابق جو گارجیاس نے قایم کیئے تھے خالصتہً خود غرضانہ تھی۔ مثلاً تھراسی میکس عدالت کو صاحب اقتدار لوگوں کی ذاتی منفعت قرار دیتا ہے ؎

سوفسطائی تحریک تاریخ اخلاقیات میں تین وجوہ کی بنا پر اہمیت رکھتی ہے۔ اول تو یہ علم و اخلاق کے رسمی نظریات پر آزادانہ نکتہ چینی کرنے کی خواہش سے پیدا ہوئی اور دور اصل رسم محض کی بے ضابطہ قوتوں کے خلاف فطرت و عقل سے استمداد ہے دوسرے یہ کہ پہلے پہل سوفسطائیہ ہی نے اخلاقیات کو (انسان کی برترین خیر کی ایک باقاعدہ تحقیق کی حیثیت سے) دیگر علوم سے علیحدہ کیا ہے اور ارسطو نے بعد میں اس تقسیم کو پایہ تکمیل تک پہنچایا ہے۔ تیسرے یہ کہ سوفسطائیہ کی تعلیم میں جو انفرادیت کا غلبہ ہے اس سے ایک اہم حقیقت کا اظہار ہوتا ہے (جس کو بعد کا کوئی فلسفہ نظر انداز نہیں کر سکا) اور وہ یہ ہے کہ جماعت کی مجموعہ خیر کا ان افراد کی خیر سے علیحدہ جن پر یہ مشتمل ہے کہیں وجود نہیں ہے۔ علاوہ بریں ہر صاحب عقل فاعل کو اپنے فعل میں اپنی فلاح کا لحاظ رکھنا پڑتا ہے۔ اس لئے ابتدا میں قدرتی طور پر اخلاق نے خود غرضی کی صورت اختیار کر لی تھی۔ دوسرے شخص کی بہتری اس وقت تک میرے لئے معقول طور پر غایت نہیں ہو سکتی جب تک میں اس کی خیر کو اپنی خیر نہ سمجھوں۔ عام خود غرضی اور انانیت نہیں بلکہ کامل خود غرضی اور انانیت محض (جو اس امر کی مدعی ہے کہ کوئی شخص دوسرے کی بہتری کو اپنی بہتری نہیں سمجھ سکتا) اجتماعی فلاح کے خیال کے منافی ہے ؎

(ب) سقراط

بعد کے سوفسطائیہ زیادہ تر گارجیاس کے اثر سے متاثر ہو کر انانیت محض کی طرف جھک گئے خیر انسانی کے تعقل کے اس غلط علمی نشو و نما کے خلاف بھی سقراط نے نکتہ چینیاں شروع کی تھیں۔ سقراط اس حقیقت کو جو پروٹاگورس کے اصول میں مضمر ہیں تسلیم کرتا تھا۔ یعنی جس خیر کی ہمکو تلاش ہوئی ہے وہ انسانی سعادت ہے اور صرف اشخاص کے اندر معرض وجود میں آسکتی ہے۔ مگر اس بنا پر یہ محض صرف ذہنی و موضوعی ہی نہیں ہے

کیونکہ اس کا خارجی ہونا اس واقعہ سے ثابت ہو سکتا ہے کہ اس کا فہم عام تعقلات کے ذریعہ سے ہو سکتا ہے اور اس کا حصول ایسے مقررہ قوانین کے تابع ہے جو کسی فرد کے احساسات پر مبنی نہیں ہوتے ہیں۔

سقراط کا یہ دعویٰ کہ فضیلت علم ہے اور یہ ایک ہی ہے کچھ تو گارجیاس کی ارتیابیت کی تنقید سے اور کچھ اخلاقیات تعمیری کی جانب ترقی فضیلت کے ایک ہونے کا دعویٰ اس اخلاقیاتی بے ضابطگی کے خلاف صدائے احتجاج ہے جو اخلاق کو انفرادی تلون کے رحم و کرم پر چھوڑ دیتی تھی۔ سقراط یہ ثابت کرنا چاہتا تھا کہ فضیلت اور فلاح انسانی غیر متغیر قوانین کے تابع ہے جو افراد کی ڈانواں ڈول پسند پر مبنی نہیں ہوتے علاوہ بریں وہ اس امر کا بھی مدعی تھا کہ ان قوانین کا انکشاف ہو سکتا ہے۔ اور ان کی ہم دوسروں کو تعلیم دے سکتے ہیں یعنی فضیلت کا علم ہو سکتا ہے اور اسکی تعلیم بھی دیجا سکتی ہے۔ لیکن اس مقولہ سے کہ فضیلت علم ہے وہ صرف یہی مراد نہ لیتا تھا کہ فضیلت کا علم ہو سکتا ہے بلکہ وہ فی الواقع سیرت کی عملی خوبی کو افعال کی حقیقی نوعیت کی ذہنی بصیرت کے مرادف کر دینا چاہتا تھا۔ جو شخص یہ جانتا ہے کہ کونسی شے حقیقتاً خیر ہے وہ اس کے مطابق عمل بھی کریگا۔ کیونکہ کوئی شخص دیدہ و دانستہ شر پر عمل نہیں کرتا۔ اس کے برعکس بدی فی الواقع جہالت ہے۔ اور عیاش و آوارہ اسی قدر احمق ہوتا ہے جیسا کہ بیل ؛

سقراط نے نظریہ اخلاقیات پر کوئی کتاب نہیں لکھی۔ وہ مکالیات و مباحث کے ذریعہ تعلیم دیتا تھا اور ان کے ذریعہ سے وہ بلا واسطہ تعلیم ہی نہیں دیتا تھا بلکہ اپنے متعلموں کے زندہ عقائد پر تنقید کرتا جاتا تھا وہ یہ کہتا تھا کہ علم چونکہ فضیلت ہے اس کا نقطۂ آغاز یہ ہے کہ انسان کو اپنی لاعلمی کا یقین ہو جائے۔ دوسرا قدم یہ ہے کہ انسان اپنے نفس کو اور اس کے ان جذبات کو پہچان لے جو حکمت کے منافی ہیں اور ان کو قابو میں رکھے۔

سقراط کے ذاتی اثر ہی کی بنا پر یونان میں مختلف اخلاقی گروہ پیدا ہوئے جو لوگ اس کے بعد آئے انھوں نے اس امر کی کوشش کی کہ یہ اعتقاد جو ان کو سقراط سے ورثہ میں ملا تھا کہ صحیح طور پر زندگی بسر کرنے کا ایک علم ہے۔ اس کو صحیح اور باقاعدہ

طور پر بیان کریں۔ اس مسئلہ کی بالعموم یہ شکل ہوتی ہے انسانی سعادت کیا ہے اور یہ کیونکر حاصل ہو سکتی ہے جن لوگوں نے سقراط سے بلا واسطہ تعلیم حاصل کی تھی ان میں افلاطون سب سے بڑا فلسفی گزرا ہے۔ لیکن نام نہاد سقراطی مذاہب میں سے دو یعنی کلبیہ اور سرینیہ جن کے بانی سقراط کے شاگرد تھے ایسے ہیں جن کی خاص طور پر ذکر کرنے کی ضرورت ہے کیونکہ ان سے نہایت ہی وضاحت کے ساتھ یہ معلوم ہوتا ہے کہ اخلاقی نظریات میں کس قدر بعد المشرقین ہو سکتا ہے۔ ان میں سے ایک تو عمل وضبط وتحمل پر زور دیتا ہے اور دوسرا لذت بخش احساسات کو سعادت کا سب سے بڑا عنصر قرار دیتا ہے۔

(ج) کلبیہ

کلبیت کا بانی اینٹی ستھینز تھا جو یہ کہتا تھا کہ سب سے بڑی غایت یہ ہے کہ انسان فضیلت کے مطابق زندگی بسر کرے جو الم فضیلت کے لئے معین ہو وہ اچھا ہوتا ہے اور لذت بطور غایت کے شر ہے۔ جس شخص کو فضیلت حاصل ہے اس کو پھر اور کسی شئے کی ضرورت نہیں۔ وہ اپنے گرد و پیش کی معاشرۃ اور اپنی حکومت کے قوانین سے آزاد ہے۔ وہ دنیا کا شہری ہوتا ہے اور وہ ہر جگہ اس طرح سے رہتا ہے کہ گویا وطن میں ہے کیونکہ اس کی سعادت خود اسی پر مبنی ہوتی ہے۔ اینٹی ستھنز کو سقراط سے اس باب میں اتفاق تھا کہ فضیلت کے لئے علم ضروری ہے لیکن ساتھ ہی یہ بھی کہتا تھا کہ منطق طبیعیات اور دیگر نظری علوم سعادت کے لئے صرف بالواسطہ مفید ہوتے ہیں۔ کلبیہ بالعموم عملی فضیلت کو حکمت کہتے تھے۔ ان کا دعویٰ تھا کہ محض نظری علم سعادت کا باعث نہیں ہو سکتا۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابتدائی زمانہ کے کلبیہ نے اپنے زمانہ کی ایجابی اخلاقیت کو بلا کسی قسم کے تنقید و تبصرہ کے قبول کر لیا تھا۔ وہ کہتے تھے کہ زمانہ کے مسلمہ عملی فضائل یعنی عدالت اعتدال وغیرہ بجائے خود خیر ہوتے ہیں ان کے نظریات سے سعادت کی نوعیت کے متعلق کوئی خاص علم نہیں ہوتا۔ کیونکہ وہ فضائل کی تحلیل کر کے

ان کی بنائے مشترک معلوم نہیں کرتے سلبی طور پر کلبی فلسفہ الم کی برداشت اور لذت سے نفرت کرلنے کا حکم دیتا ہے اسی طرح سے یہ ان حقیقتوں پر زور دیتا ہے کہ لذت کو مقصود بالذات بنالنے سے بہت ممکن ہے کہ خود اس کی غایت فوت ہو جائے اور یہ کہ ضبط نفس سعادت کے لئے ناگزیر ہے۔ کلبیت کی اگر اس طرح سے تفسیر کی جائے تو یہ عیاشی وبدکاری کی مخالفت ہے۔ لیکن یہ نظریات محض سطحی طور پر لذتیت کے منافی ہیں؛ ایک پست خیال لذتی یعنی وہ جو یہ تو کہتا ہو کہ لذت خیر برتر ہے لیکن ساتھ ہی یہ بھی کہتا ہو کہ یہ حاصل بہت ہی کم ہوسکتی ہے اگر فضیلت اور ضبط نفس کو اس بناء پر معمول بنالنے کی رائے دے کہ دینا جس میں محض الم ہی الم ہے اس میں بہترین زندگی بسر کرلنے کا اس سے بہتر کوئی طریقہ نہیں ہوسکتا تو وہ اپنے مسلک کی مخالفت نہ کریگا۔ کلبیہ کی اخلاقیات ہنوز خالص انویت کی سطح پر تھی کیونکہ وہ اجتماعی خیر وفلاح نہیں بلکہ انفرادی آزادی اور اعتماد نفس کے ؟ یاں تھے۔ ان کا ہمہ وطنیت کا دعویٰ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابنائے وطن کی نفرت پر مبنی تھا (اب وہ واقعی ہو یا محض تصنع ہی تصنع ہو) نہ کہ انسانیت کی محبت پر۔ اس ذیل میں یہ کہہ دینا بھی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ لفظ کلبی قدیم زمانہ کی حقیقی کلبیت کے بدترین سلبی پہلو کو ظاہر کرتا ہے؛

یہ امر کہ کلبی فلسفہ صحیح نہ تھا اس واقعہ سے ثابت ہوجاتا ہے کہ بعد میں اس لنے دو مخالف سمتوں میں حرکت کرنی شروع کی۔ ایک طرف تو یہ انانیت محض کی طرف جھک گیا اور دوسری طرف نسبتہً صحیح رواقیت کی طرف اس دوگونہ حرکت کا باعث تصور ذات کا ابہام تھا۔ بعد کی مسخ شدہ کلبیت ذات کو ایک علحدہ وحدت قرار دیتی تھی اور کہتی تھی کہ سعادت اس میں ہے کہ انسان معاشرہ سے نفرت کرے۔ لیکن رواقیت کی اعلیٰ اقسام ذات کو اجتماعی ومعاشری قرار دیتی ہیں ان کے نزدیک آزادی نفس کے یہ معنی ہیں کہ ذات کا جو مرتبہ معاشرہ دکائنات میں ہو اس کی بنا پر جو فرائض انسان پر عاید ہوتے ہوں انکو بے جھجک انجام دے؛

(د) سرینیہ

کلبیہ لذت سے محترز رہنے اور الم سے بے اعتنائی برتنے کو خیر کہتے تھے

ان کے نزدیک سعادت محض ایک سلبی شے تھی۔ لیکن سرینیہ کہتے ہیں کہ خیر ایجابی و مفرد ان شے ہونی چاہیئے اور مقرو ل خیر جو ان کو مل سکتی وہ لذت ہے۔ اس گروہ کا بانی ارسٹی پس ساکن سرین لذت کو مقصد حیات قرار دیتا ہے۔ یہ کہتے ہیں کہ علم و تہذیب صرف اس حد تک قابل قدر ہیں جس حد تک کہ یہ باعث لذت ہوتے ہیں۔ عقلمند آدمی جو اپنے اندر ضبط نفس پیدا کرتا ہے اس کا مقصد صرف یہ ہوتا ہے کہ زندگی سے بہترین لذت حاصل کر سکے۔ یعنی وہ اپنی لذات پر حکومت کرتا ہے ان کا محکوم نہیں ہوتا۔ لذات کا اندازہ ان کی شدت سے ہو سکتا ہے۔ فضائل اور نیکیاں مقصود بالذات نہیں ہو سکتی بلکہ محض وسائل ہیں۔ عدالت فطری نہیں بلکہ رواجی شے ہے کیونکہ یہ زندگی کی مصنوعی ضروریات کی بنا پر پیدا ہوتی ہے۔ حکمت اور دوستی کا اندازہ اس لذت سے ہو سکتا ہے۔ جو ان کی وجہ سے صاحب حکمت و صاحب مودت کو نصیب ہو سکتی ہیں"

سرینیہ[1] یونان میں لذتیت کے (یعنی اس نظریہ کے کہ لذت خیر ہے) اولین نمائندے ہیں۔ ابیقورس کا گروہ اس نظریہ کو زیادہ بہتر صورت میں پیش کرتا ہے۔ یہ اس طرح سے عالم وجود میں آیا کہ سرینیہ کے دو اصولوں میں آشتی پیدا کرنا دشوار معلوم ہوتا ہے جن میں سے ایک میں تو وہ کہتے ہیں کہ وقتی لذت خیر ہے اور دوسری طرف اس امر کے مدعی ہوتے ہیں کہ انسان کو اپنے میں ضبط نفس اور لذات کو قابو میں رکھنے کی صفت پیدا کرنی چاہیئے"

---

[1] سرینیہ اور ابیقوریہ کی لذتیت پر عام تبصرہ آئندہ آئیگا۔

باب ۲

فلاطون

سرینیہ اور کلبیہ نے اخلاقیات کے پہلے اور ناگزیر مسئلہ کی اس طرح سے حل کرنے کی کوشش کی جس طرح سے کہ اس کو پروتاگورس نے پیش کیا تھا یعنی انھوں نے انفرادی خیر کے متعین کرنے کی کوشش کی۔ یہ امر کہ انفرادی خیر اخلاقیات کا اولین مسئلہ ہے اس واقعہ سے بالکل ثابت ہو جاتا ہے کہ ہر باشعور اور صاحب عقل ذات جو سوچ سمجھ کر عمل کرتی ہو ضرور ہے کہ اس شے کی تلاش و جستجو کرے جس میں اس کو اپنی خیر و فلاح نظر آئے۔ سوائے اس حالت کے کہ جذبہ اس کی عزیمت کو ناقص کر دے یا یہ اس قدر قوی نہ ہو کہ اس کے ارادہ کو متاثر کر سکے۔ اگر وہ جان بوجھ کر اور برضا و رغبت دوسروں کی فلاح کا جویاں ہو تو اس کی یہ وجہ ہوگی کہ وہ کسی نہ کسی طرح سے اجتماعی فلاح کو اپنی فلاح خیال کرتا ہوگا۔ یہ بات سقراط کی تعلیم سے بھی زیادہ اس کی زندگی اور موت سے ثابت ہوتی ہے کہ اس کو اس امر کا یقین تھا کہ اجتماعی خیر و فلاح ایسی غایت ہے جس کی خود ہی کی خاطر جستجو کرنی چاہئے لیکن سرینیہ اور کلبیہ کی تعلیم خواہ تو اس کی غایت آزادی نفس ہو یا پر لذت احساس انانیت مطلق کی طرف مائل ہے۔ اس لئے فلاطون و ارسطو کو سقراط کے سب سے زیادہ مخلص پیرو خیال کرنا چاہیے۔ کیونکہ انھی کی ذات سے یہ سوال کہ اجتماعی خیر کیا ہے اور اس کا انفرادی خیر سے کیا تعلق ہے بے نقاب ہوگیا

ان کے بعد سے اخلاقی مسائل ادق و پیچیدہ ہوتے گئے کیونکہ فطرت انسانی میں ہمیشہ شخصی عافیت اور اجتماعی خیر کے باب میں اختلاف ہوتا رہا ہے ان میں سے کونسی محرک اصلی ہونی چاہئے یہی اختلاف خارجی خیر کے تصور میں بظاہر ایک تناقض کی صورت اختیار کرلیتا ہے؛

علاوہ برایں فلاطون وارسطو اور دیگر یونانی ارباب فکر جن سے کہ سقراط بھی مستثنے نہیں ہے) یہ فرق ہے کہ وہ علم حقیقت کو ایسی غایت خیال کرتے ہیں جو بجائے خود محمود و مستحسن اور جو سعادت کے حصول کا محض خارجی وسیلہ ہی نہیں بلکہ اس کا جزو لاینفک ہے۔ بلکہ وہ تو نظری حکمت کو برترین خیر قرار دینے کا رجحان رکھتے ہیں۔ لیکن اس کو تنگ عقلیت نہ سمجھنا چاہئے نظری حکمت ان کے نزدیک مجرد نظری علم کے مرادف نہ تھی بلکہ اس میں انسان کی حقیقی فطرت کا سمجھنا اور یہ معلوم کرنا بھی داخل تھا کہ اس کو کائنات سے کیا تعلق ہے۔ علم کی اس حقیقی اور سچی محبت کی بناء پر دونوں تحقیق حق کو تحقیق سعادت کے تابع کردینے سے انکار کرتے ہیں۔ اسی وجہ سے یہ مابعد الطبعیات منطق اور طبعیات کی طرف اتنی ہی توجہ کرتے تھے جتنی کہ اخلاقیات کی طرف؛

افلاطون کی اخلاقیات کچھ تو انفرادی خیر سے بحث کرتی ہے کچھ اجتماعی خیر سے اور کچھ دونوں کے تعلق سے۔ مثلاً ری پبلک میں تینوں پہلوؤں پر روشنی ڈالی گئی ہے اس کے برعکس فلی بس میں زیادہ تر انفرادی خیر سے بحث کی گئی ہے ان دو کتابوں سے اخلاقیات کا ایک عمدہ نظام مرتب ہوسکتا ہے گو ان کا طرز بیان حکمی و علمی تو نہیں ہے لیکن نہایت ہی ادیبانہ ہے۔ یہ سقراط اور دیگر اشخاص کے مابین خیالی مکالمات کی صورت میں ہیں؛

(۱) تصور عدالت

ری پبلک (جو فلاطون کی اخلاقیاتی تصانیف میں سب سے اہم ہے) کا مقصد یہ ہے کہ عدالت کی نوعیت اور قدر و قیمت کو متعین کرے اور یہ معلوم کرے کہ یہ معاشرہ میں کیونکر معرض حقیقت میں آئی ہے۔ کتاب اول میں ایک سوفسطائی جس کا نام

تھراسی میکس ہے یہ نظریہ پیش کرتا ہے کہ عدالت طاقتور کے مفاد کا نام ہے یعنی حکام کے لئے عدالت یہ ہے کہ رعایا سے اپنے ایسے احکام کی پابندی کرائیں جن سے ان کی ذاتی اغراض پوری ہوں۔ اور رعایا کے لئے جن کے پاس کوئی سیاسی قوت نہیں ہوتی عدالت یہ ہے کہ سزا کے خوف سے ان احکام کی تعمیل کرے۔ یہ نظریہ جس کی بعد میں ہابس ذرا پیچیدہ صورت میں تعلیم دیتا ہے انانیت محض کی ایک انتہائی صورت ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ عدالت ایسے شخصی وصف کی حیثیت سے جس کی غرض و غایت کل قوم کی فلاح ہوتی ہے محض افسانہ ہے اور یہ کہ کوئی شخص اس کو محض اسی کی خاطر اپنے اندر پیدا کرلینے کے قابل نہیں سمجھتا۔ فلاطون یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ عدالت فی نفسہ خیر ہے نہ صرف بہ حیثیت مجموعی سوسائٹی کے لئے بلکہ اس فرد کے لئے بھی جو اس کو اپنا معمول بناتا ہے۔ اس غایت کو پیش نظر رکھ کر وہ پہلے تعقل عدالت کی تحلیل کرتا ہے؛

طریق

گو فلاطون (یا بلکہ یوں کہو کہ سقراط کیونکہ اس مکالمہ کا بہت بڑا متکلم وہی ہے اور اس کی تقریر سے فلاطون کے اصل خیالات ظاہر ہوتے ہیں) اس امر کو تسلیم کرتا ہے کہ عدالت ایسی فضیلت ہے جو دراصل شخصی ہوتی ہے لیکن ساتھ یہ بھی کہتا ہے کہ اس کی نوعیت کے متعین کرلینے میں اس طرح سہولت ہوگی کہ پہلے ہم ایسی صورتوں پر غور کریں جن میں یہ بڑے پیمانہ پر نظر آتی ہے یعنی اس کو افراد کے بجائے سلطنتوں اور انسانوں کے منتظم گروہوں میں ڈھونڈیں سلطنت دراصل ایسے اشخاص کے تعلقات کو درست رکھنے کی بنا پر عالم وجود میں آتی ہے جو ایک ساتھ رہ کر خیال کرلیتے ہیں کہ بجائے اس کے کہ ایک شخص سب کام کرے بہتر ہے کہ تقسیم عمل کرلی جائے اور ہر شخص وہ کام کرے جو اس کے مذاق اور قویٰ کے اعتبار سے مناسب ہو اور چیزوں کی جب اسے ضرورت ہو تو وہ اپنی محنت کے فاضل ثمرات کو دیگران کی محنت کے فاضل ثمرات سے متمتع ہو۔ ایک سوسائٹی کا نشو ونما اور ایک جسد واحد کی حیثیت سے اس کی عافیت اسی تخصص عمل پر مبنی ہوتی ہے۔ جس حد تک تخصص عمل عمدہ ہوگا اتنی ہی سوسائٹی تندرست اور توانا ہوگی اسی میں افلاطون کو تعقل عدالت کے (بہ اعتبار وصف سلطنت ہونے کے) نشانات

فضائل اصلیہ ۔ جوں جوں مملکت ترقی کرتی ہے اور اس کی تندرستی اچھی ہوتی جاتی ہے تخصص فرائض بعض خاص صورتیں اختیار کرتا جاتا ہے جس سے سوسائٹی کی اندرونی قوت اور باقاعدگی زیادہ ہوتی جاتی ہے اور باہر سے حملوں کے دفع کرنے کی قوت بڑھ جاتی ہے۔ ان صورتوں کو اپنے انتہائے کمال کے وقت چار فضائل اصلیہ کہتے ہیں۔ اور یہ چاروں بہ حیثیت مجموعی کل سلطنت میں ہوتی ہیں۔ یہ حسب ذیل ہیں حکمت۔ شجاعت اعتدال و عدالت حکمت کا کام رہبری و رہنمائی ہے یہ عمدہ حکومت کا باعث ہوتی ہے لہذا یہ تعلیم یافتہ حکام کے اندر ہونی ضروری ہے شجاعت و جرأت لڑنے والوں میں خصوصیت کے ساتھ ہونی چاہئے جس کو افلاطون نے حکام کے دوسرے درجے پر رکھا ہے۔ یہ تقریباً شدت عزیمت کے مرادف ہے۔ یہی وہ صفت ہے جو انسان کو خوف الم اور تحریکات لذت کا مقابلہ کرنے کے قابل بناتی ہے یہی اسکو اس قابل بناتی ہے کہ جو اعتقادات وہ صحیح تعلیم سے قائم کر چکا ہے انکے مطابق عمل کرے اس قسم کے اعتقادات ایک بہادر آدمی میں عمدہ رنگ کے مشابہ ہوتے ہیں جو لذت الم یا خوف کے خم پر چڑھنے سے چھوٹ نہیں سکتا اعتدال ایک سلطنت کا وصف ہونے کی حیثیت سے کسی خاص جماعت سے مخصوص نہیں ہے سلطنت کے معتدل ہونے کے یہ معنی ہیں کہ اس کے تمام طبقات باہم ہم نوائی اور ایک طرح کا انتظام پایا جائے۔ رعایا مطیع اور حکام بے غرض ہوں۔ اس ہم نوائی کو افلاطون ستار کے تاروں کی ہمنوائی سے تشبیہ دیتا ہے *

فضائل اصلیہ میں عدالت سب سے بلند پایہ ہے کیونکہ یہ ان تمام پر حاوی ہے۔ سلطنت میں یہ اس وقت پیدا ہوتی ہے جب حکام دانائی سے حکومت کرتے ہیں۔ سپاہی بہادری سے لڑتے ہیں اور مزدور پیشہ لوگ محنت اور کفایت شعاری سے کام کرتے ہیں اور تمام اس عقل کی اطاعت کرتے ہیں جو حاکم میں ہوتی ہے۔ خارجی نقطۂ نظر سے عدالت تقسیم عمل کا منتہائے کمال ہے اور اس کی افلاطون اس طرح سے تعریف کرتا ہے کہ "ہر شخص اپنا کام کرے اور دوسرے کے کام میں دخل نہ دے" یہ تمام فضائل کا اتمام اور تمام فضائل کا سرتاج ہے کیونکہ اگر یہ نہو تو باقی تینوں فضیلتیں اپنی غایت کو کھو بیٹھیں گی۔ محض حکمت بیکار و لاحاصل ہو سکتی ہے شجاعت

کا مصرف غلط ہو سکتا ہے۔ حتیٰ کہ اعتدال بھی (جس میں وفاداری و اطاعت بھی شامل ہے) ممکن ہے کہ محض سلبی اور استبدادی ہو اور ممکن ہے کہ اس کا انجام محض ظاہری ہم نوائی ہو جائے اور سلطنت کے اجزا میں کوئی انفرادیت و قوت پیدا نہ ہو۔ اسکے برعکس عدالت اس امر کی طالب ہے کہ شخصیت کا کامل نشو و نما ہو اور اس کو شجاعت متیقن کرے اور حکمت اعتدال کی ہم نوائی پیدا کر لینے والے اثر کے ساتھ اس کی رہبر و رہنما ہو۔ مختصر یہ کہ عدالت ذکاوت قوت و وحدت کا مجموعہ ہے۔ یہ متعدد فضائل میں سے ایک فضیلت نہیں ہے بلکہ سب فضیلتوں کا حاصل ہے۔

عدالت فرد میں: لیکن عدالت اجتماعی فرائض کے خارجی تطابق ہی کا نام نہیں ہے۔ اگرچہ اب تک اس پر اسی انداز سے بحث ہوئی ہے کیونکہ مقصد یہ تھا کہ ایک عارضی تعریف کے ذریعہ سے اس کی اصل نوعیت کا پتہ لگایا جائے۔ اس کا اصل جوہر داخلی و روحانی ہے اور اسی وجہ سے افراد کی سیرتوں میں بھی اس کا موجود ہونا ضروری ہے سلطنت کے ہر فرد کو عادل ہونا چاہئے مگر جبر سے نہیں بلکہ یہ معلوم کر لینے کی بناء پر کہ عدالت پر کاربند ہونا اس کے لئے باعث خیر ہوگا۔ پس قدرۃً فلاطون عدالت کو شخصی فضیلت قرار دینے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ اپنے خاص طریقہ کے مطابق وہ فرد و مملکت کے مابین ایک تمثیل کا پتہ چلاتا ہے۔ مملکت کے تین طبقوں یعنی حکام سپاہی اور مزدوروں کے مطابق فرد کے ذہن میں بھی تین مختلف قوتیں ہوتی ہیں یعنی عقل جذبہ اور خواہش (جس میں اشتہا بھی شامل ہے) ان میں سے ہر ایک کو اپنا خاص فریضہ انجام دینے کے لئے آزاد ہونا چاہئے اور ان میں سے ہر ایک فطرت انسانی کا نہایت ہی اہم عنصر ہے۔ جب ان کے فرائض صحیح طور پر انجام پا لیتے ہیں، تو ان میں فضیلت ہوتی ہے حکمت عقلی حصہ کی خاص فضیلت ہے شجاعت و جرأت جذبی حصہ کی فضیلت ہے اعتدال جذبوں اور خواہشوں کے عقل کے تابع رہنے کا نام ہے۔ عدالت ذہن میں ان تمام فضیلتوں کی موجودگی ہے اور یہ اس امر کی طالب ہوتی ہے کہ فراست و جذبہ و خواہش عقل کی رہبری میں باقاعدہ طور پر عمل کریں۔

اس کی قیمت فرد کے لئے: اس سے افلاطون یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ عدالت روح کی فضیلت ہے۔ یہ اسی طرح روحانی حسن و تندرستی کا نام ہے جس طرح سے کہ بدی

روحانی قبح وبیماری کا نام ہے۔ اور یہ کہنا کہ یہ اپنے حامل کے لئے مفید نہیں ہوتی ہے اسیقدر لغو ہے جس قدر کہ یہ کہنا کہ تندرستی جسم کے لئے مفید نہیں ہوتی۔ یہ انفرادی مسرت کے لئے لازمی اور کافی شرط ہوتی ہے۔

اجتماعی وانفرادی خیر — عدالت مملکت (یعنی مختلف اشخاص کا باہم باقاعدہ اتحاد عمل اور عدالت فرد (یعنی روح کی مختلف قوتوں کا باقاعدہ اتحاد عمل) دو مختلف تعقل معلوم ہوتے ہیں جن میں صرف تمثیل ہی کا تعلق ہے۔ لیکن فلاطون (اب یہ صحیح ہو یا غلط) ان کو ایک ہی کہتا ہے اور ان کے اس ایک ہونے میں اسکو انفرادی واجتماعی خیر کے مابین اصول وحدت نظر آتا ہے۔ عادل وہ ہے جو اپنی حکمت وفراست سے اس تعقل کو معرض عمل میں لانیکی کوشش کرتا ہے کہ اجزا کو کل کے اندر ہمنوائی اور زور شور کے ساتھ ترقی کرنی چاہیئے۔ اور جس طرح وہ اپنے اس نصب العین کو اپنی روح کے اندر معرض عمل میں لانے کی کوشش کرتا ہے اسی طرح وہ اس کو مملکت میں بھی معرض عمل میں لانیکی کوشش کرتا ہے جسکا وہ ایک فرد ہے بہرحال اس کی جد وجہد کی صرف یہی وجہ ہوتی ہے کہ وہ تعقل عدالت کو دوست رکھتا ہے۔ اس کو عافیت اسی وقت نصیب ہو سکتی ہے جب ہر روح کے اندر کامل عدل وانصاف کا دور دورہ ہو۔ اور اس اتمام کے ساتھ اسکے تمام ابنائے وطن کی عافیت وابستہ ہوتی ہے جسکو وہ اپنی عافیت سے علحدہ نہیں کرتا۔

معیاری حکومت — اس کے معنی یہ ہیں کہ اجتماعی فلسفہ کا سب سے پہلا کام یہ ہے کہ ایسی مکمل حکومت کا خاکہ تیار کرے جو عدالت عام کا مظہر ہو۔ یہاں فلاطون کا اصل خیال یہ ہے کہ حکومت کی رسمی اقسام یعنی جمہوریت حکومت چند وحکومت شخصی کی جگہ حقیقی حکومت خواص لے یعنی وہ لوگ حکومت کریں جو حکمرانی کے سب سے زیادہ اہل ہوں معیاری حکومت کے فرمانرواؤں کی اصل خصوصیت یہ ہے کہ ان کو عدالت کا علم ہو اور اس کے ساتھ محبت رکھتے ہوں اور ساتھ ہی ان میں اس کے نافذ کرنے کے لئے جرائت وشجاعت ہو۔ ابتدائے حکام میں اور آخر کار کل شہریوں میں اتحاد قومی کے شیرازہ کے طور پر اغراض میں اشتراک پیدا ہو جانا چاہیئے حکومت ایک جسم کے مشابہہ ہونی چاہیئے جس میں اگر ایک فرد کو رنج یا راحت پہنچے تو تمام افراد

کسی نہ کسی حد تک مغموم یا مسرور ہوں گی۔

حقیقی فرمانروا ۔۔ اگر عدالت ہر شخص کی روح میں موجود ہو تو حکام کی کثرت ہو گی۔ لیکن اس کے کامل حسن کو سمجھنے کے قابل بہت ہی کم لوگ ہوتے ہیں اور یہ بھی طویل ذہنی تربیت کے بعد ہی اس کو پورے طور پر سمجھ سکتے ہیں۔ اس لئے حکام کو صحیح طور پر تعلیم دینے کی بہت ضرورت ہوتی ہے عدالت جیسا کہ پہلے کہہ چکے ہیں تمام فضائل یعنی حکمت، شجاعت، اعتدال اور انکی تمام خاص اشکال پر حاوی ہوتی ہے۔ پس کوئی شخص کہہ سکتا ہے کہ عمدہ فرمانروا کے لئے تمام فضائل اصلیہ ضروری ہوتی ہیں۔ ایک معنی کر کے یہ صحیح بھی ہے کیونکہ حکام میں اپنے نفس پر قابو رکھنے اور اپنے آراء کے ظاہر کرنے کے لئے شجاعت کا ہونا ضروری ہے۔ لیکن چونکہ انھیں حکومت و مملکت میں عدل قائم کرنا ہے لہذا ان کی سب سے بڑی فضیلت (اور خواص کا اصل معیار) حکمت ہے کیونکہ عدالت کو معرض عمل میں لانے سے پہلے ان کے اس کی اصل نوعیت کا سمجھنا اور یہ معلوم کرنا ضروری ہے کہ اس کو عمل میں لانے کے لئے کونسے عملی ذرائع ہیں۔ پس حقیقی و اصلی فرمانروا فلسفی یعنی محب حکمت ہو سکتا ہے جس میں ذہنی بصیرت اور عملی ذکاوت جمع ہوتی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ عدالت اس کا نام ہے کہ حکمت معاشرۃ کے اندر معرض عمل میں آجائے۔

صداقت محض نظری علم ہوتا ہے۔ لیکن فلاطون سقراط کے نظریہ کی تعمیم کر کے یہ کہتا ہے کہ علم کی اصلی غرض برترین خیر ہے۔ جس کے معرض عمل میں آجانے سے نظریہ و عمل کا امتیاز اٹھ جاتا ہے۔ مگر حکمت وہ قوت ہے جس سے ہم صداقت کو اس کے وسیع معنی میں سمجھتے ہیں۔ تصور عدالت ایک طرف تو نظری علم کی غرض و غایت ہے دوسری طرف اس کا معرض عمل میں آنا دراصل خیر ہے۔ عدالت کی نوعیت کے جاننے کے معنی یہ ہیں کہ انسان اس کے معرض عمل میں لانے کی کوشش کرتا ہے۔ لہذا اصلی و حقیقی حاکم کو اس لئے محب حکمت ہونا ضروری ہے کہ وہ عدالت کی نوعیت معلوم کر سکے۔ مگر محب حکمت محض عادل ہی نہیں ہوتا۔ جہاں کہیں بھی صداقت ہوتی ہے وہ اس کی جستجو کرتا ہے۔ وہ ظاہر کو نہیں دیکھتا بلکہ باطن پر نظر رکھتا ہے۔ وہ محض رائے سے کبھی مطمئن نہیں ہوتا جو محض سائے کی تلاش ہوتی ہے۔ وہ

علم کے حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے اور علم کو حاصل کرتا ہے۔ اور یہ علم اشیا کی حقیقت اصلی پر حاوی ہوتا ہے فلاطوں کی یہ خصوصیت ہے کہ وہ صداقت کی ذہنی محبت کو اخلاقی فضیلت کا سرچشمہ خیال کرتا ہے فلسفی اپنے کردار میں مخلص ہوتا ہے کیونکہ وہ صداقت کو دوست رکھتا ہے خواہ وہ اس کے نفس میں ہو یا کسی اور شخص کے نفس میں۔ وہ معتدل ہوتا ہے کیونکہ اس کی مسرتیں بہائمی نہیں بلکہ روحانی ہوتی ہیں۔ وہ حریص نہیں ہوتا کیونکہ اس کے نزدیک صرف وہ اشیا قیمتی ہوتی ہیں جن کی کوئی قیمت نہیں ہوسکتی۔ وہ سخی اور شجاع ہوتا ہے کیونکہ جھوٹ اور فریب ہی دو ایسی چیزیں ہیں جن سے کہ وہ ڈرتا ہے۔ وہ حسن کو دیکھتا اور اس سے محبت رکھتا ہے۔ کیونکہ اس میں صداقت جلوہ گر ہوتی ہے چونکہ وہ تصور عدالت کو معرض حقیقت میں لانا چاہتا ہے اور جہاں کہیں اس کو موقع ملتا ہے خواہ اپنے اندر خواہ دوسروں میں خواہ بہ حیثیت مجموعی مملکت میں وہ اس کے عمل میں لانے کی کوشش کرتا ہے اس لئے عدل اس کا ذاتی وصف ہوتا ہے؛

حکام کی تعلیم :- حکام اور فرمانرواؤں کی تعلیم کا یہ منشا ہونا چاہئے کہ ان کو عدالت کی صحیح نوعیت معلوم ہو جائے۔ لہذا اس کا مقصد یہ ضرور ہونا چاہئے کہ ان میں اعتدال و شجاعت پیدا ہوں جو عدالت کے اجزا ہیں۔ ہم فلاطوں کی وہ تجاویز تو بالتفصیل بیان نہیں کرتے جو وہ حکام کے انتخاب و تربیت کے متعلق بیان کرتا ہے لیکن اتنا ضرور کہے دیتے ہیں کہ وہ مندرجۂ ذیل امور کے متعلق خاص تاکید کرتا ہے؛

(۱) ادبی تعلیم میں نہایت ہی احتیاط کے ساتھ بہترین نمونوں کا انتخاب کرنا چاہئے۔ جن ادبی کتابوں میں یہ بیان کیا جاتا ہے کہ معبود و ابطال غیر شریفانہ افعال کے مرتکب ہوتے ہیں یا غیر مہذب حرکات کرتے ہیں ان کو طالبعلموں کے سامنے نہ لانا چاہئے۔ کیونکہ ادبیات کا عمدہ اثر ان سیرتوں کی مناسبت سے ہوتا ہے جن کو مصنف قابل تعریف و لائق تقلید خیال کرتا ہے۔ چنانچہ افلاطون تمثال کو اخلاقی تعلیم کا ذریعہ مانتا ہے؛

(۲) موسیقی میں عیاشانہ اور غمناک انداز کو ترک کر دینا چاہئے۔ کیونکہ ان

سے اخلاقی قوت کم ہوتی ہے۔ موسیقی کی صرف وہ اقسام طلبا کے سامنے لائی جائیں جن سے خوش حالی میں ایک معتدل آدمی کے اطمینان کا اظہار ہوتا ہو اور مصیبت میں ایک بہادر کی برداشت مترشح ہوتی ہو اس سے اعتدال اور شجاعت پیدا ہوگی۔ فنون کی کل اقسام (یعنی شاعری، مصوری، سنگ تراشی، معماری و موسیقی) میں صحیح تعلیم کا نتیجہ یہ ہوگا کہ نفس کو حسن ہمنوائی وتناسب کی قدر کرنی آجائیگی۔ اور جب عقل ترقی کرجائیگی تو یہ خیر کی نوعیت سمجھنے کے لئے بالکل تیار ہوگا کیونکہ اعتدال کی صورت میں خیر معاشرہ وفرد کے اندر ہمنوائی کا مظہر ہوتی ہے؛

(۳) حکام کی تعلیم میں مردانہ ورزش کا ہونا بھی ضروری ہے۔ اور یہ جسم کی خاطر نہیں بلکہ روح کی خاطر۔ اس کا بڑا فائدہ یہ ہے کہ نسائیت اور حب تعیش کو دفع کرتی ہے اور انسان میں صحیح روحانی استقلال پیدا ہوجانے کا باعث ہوتی ہے؛

(۴) استقلال کی ترقی اور جانچ بھی صرف جسمانی تکالیف ہی سے نہ ہونی چاہیے بلکہ اخلاقی امتحانات و تحریصات سے بھی اس کو آزمایا جائے؛

(۵) قوت استدلال کو ترقی دینے کے لئے مندرجۂ ذیل ابتدائی تعلیم بھی ضروری ہے؛

(۶) ریاضیات یعنی حساب، ہندسہ، ہیئت، موسیقی اور ہمنوائی کے ریاضیاتی اصول کی تعلیم ضروری ہے۔ کیونکہ ان مضامین سے غور وفکر کی عادت پیدا ہوتی ہے اور یہ ذہن کو اس کے لئے تیار کرتے ہیں کہ بے ربط جزئیات (جو محض حاسہ سے مختص ہیں۔) سے تجاوز کرکے کائنات کے عام قوانین کی طرف متوجہ ہو جو محض عقل کے ذریعہ سمجھ میں آسکتے ہیں۔ فلاطون کا یہ بھی خیال تھا کہ ریاضیات کی صحت حقیقی وجود کے متعلق اس علم کا بھی پتہ دیتی ہے، جو جدلیت کے ذریعے سے حاصل ہوسکتا ہے۔ مگر ریاضیاتی کو حقیقی علم نہیں ہوتا کیونکہ وہ اپنے ابتدائی اصولوں کو ان کی شہادت کی جانچ کئے بغیر فرض کرلیتا ہے۔ جن دو تعلیمی غایتوں پر یہاں زور دیا گیا ہے۔ وہ صحیح تعمیم اور صحیح تفصیل کی قوتوں کی ترقی ہے؛

(۷) آئندہ چل کر معلوم ہوگا کہ فلاطون کائنات کو ایک باقاعدہ ومربوط نظام خیال کرتا تھا، اس کے نزدیک اس کے اندر بے تعلق حصے نہیں اسی طرح سے

ذی عدالت مملکت بھی ایک عضوی شے ہے جس کی صحیح صورت کا تعین صرف عقل کے ذریعے سے ہو سکتا ہے۔ ذہن کو اس نقطۂ خیال پر لانے کے لئے جو لوگ آئندہ چل کر حاکم بننے والے ہیں ان کو چاہیئے کہ علوم کے ربط و تعلق کا مطالعہ کریں اور یہ دیکھیں کہ وہ کس حد تک ایک دوسرے کے محتاج ہیں۔ تعلیم میں اس کو اصول تلخیص کہہ سکتے ہیں اشیا کے متعلق ہم کو اس طرح زیادہ علم حاصل ہو سکتا ہے کہ ہم اول تو ان کے اسباب کی تحقیق کریں اور پھر یہ دریافت کریں کہ ان کا اور اشیا سے کیا تعلق ہے۔

(۸) جو ذہن ان علوم کے اکتساب سے تیار ہو چکا وہی جدلیات کا مطالعہ کر سکتا ہے جو علوم میں سب سے بلند مرتبہ رکھتی ہے اور وہ براہ راست وجود حقیقی کے اساسی اصولوں سے بحث کرتی ہے اس علم کو تصور خیر کا علم بھی کہہ سکتے ہیں جو ہر قسم کی صداقت ہر قسم کی خیر اور حسن کا منبع ہے اعلیٰ حکام کا انتخاب ان اشخاص میں سے ہونا چاہیے جو جدلیات میں بہترین قابلیت رکھتے ہوں کیونکہ تصور خیر کی معاشری صورت یعنی عدالت کا تحقق ان کا فریضہ ہوگا۔ اس کے لئے حکمت کی ضرورت ہوگی۔

(ب) نظریۂ مُثُل

فلاطون کے فلسفے کی ایک بڑی خصوصیت یہ ہے کہ وہ مکمل نمونوں کو ایک سعی کر کے عالم طبیعی کی جزئی اشیا و اعمال یا کسی خاص ذہنی حالت و احساس سے، زیادہ حقیقی خیال کرتا ہے۔ علم کے صحیح معروض "مثل" ہوتے ہیں۔ اور تجربۂ حسی کے جزئی معروضات صرف اس حد تک صحیح ہوتے ہیں جس حد تک ذہن ان کو مثل کے مظاہر خیال کرتا ہے۔ مثل کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ یہ کامل نمونے ہیں جن کو خالق اکبر عالم زمان و مکان کی ذی روح و غیر ذی روح اشیا کے بنانے میں استعمال کرتا ہے۔ انسان مثل کو صرف عام تعقلات کے ذریعے سے سمجھ سکتا ہے جو فطرت و انسان میں بعض حقیقت میں آتے ہیں یا جن کا فطرت و انسان میں تحقق ہونا چاہیے[۱]۔ پس مثل یا تصورات دو قسم کے ہوتے ہیں

---

[۱] فلاطون اس امتیاز کی طرف خاص طور پر توجہ نہیں کرتا لیکن اسکے نظرانداز کرنے سے گڑبڑ لازمی طور پر ہوگی۔

ادل تو وہ واقعہ کی صورت میں تبدیل ہو جاتے ہیں اور جن سے علوم اور روزمرہ کی زندگی میں کام لیا جاتا ہے۔ ان کو (ان کی صحیح اشکال میں) ہم علمی تعقلات کہہ سکتے ہیں دوسرے اخلاقی اور جمالیاتی نصب العین ہیں جنکا تجربہ انسانی میں ناکافی طور پر تحقق ہوتا ہے علمی تعقلات کی مثالیں یہ ہیں مثل اعداد و مساوات کامل ہندسی اشکال۔ برخلاف ان کے اعتدال عدالت وغیرہ جن کا جمہوریت میں ذکر آیا ہے اخلاقی نصب العینوں کی مثالیں ہیں۔ جمالیاتی نصب العینوں کے متعلق تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ افلاطون نے ان کو بلا کسی تحلیل کے ایک تصور حسن کے ماتحت کر لیا ہے۔ ہر ایسی شے جو فی الواقع حسین و خوبصورت ہو اس سے ایک ہی تصور حسن ظاہر ہوتا ہے۔ خواہ تو وہ نغمہ ہو یا صورت انسانی ہو یا اخلاقی سیرت ہو یا نظام سیاسی ہو۔ ہمارے یہاں حسن کے اتنے وسیع معنی نہیں ہیں۔ افلاطون حسن سے بہت وسیع معنی مراد لیتا ہے اس کے نزدیک حسن اخلاقاً خوب و کامل کے بالکل مرادف ہے۔ اور اسکا سب سے بلند پایہ اظہار اس کے نزدیک معاشرتوں کو اعتدال و عدالت کے مطابق منضبط کرنے میں ہوتا ہے۔ مختصر یہ کہ ہر وہ شے جو اپنی جگہ پر اپنے عمل کے لئے موزوں اور مناسب ہو وہ حسین ہے صحیح معنی میں تو صرف روح کو اور معاشرۃ (جو کہ روحوں پر مشتمل ہوتی ہے) ہی کو حسین کہا جاسکتا ہے۔ چونکہ حسن ظاہری بھی داخلی و روحانی حسن کا پرتو ہوتا ہے اس لئے خوبصورت آدمی کو بھی حسین کہہ سکتے ہیں۔

اگرچہ یہ اخلاقیاتی نصب العین کمال کے لازوال نمونے ہیں جن میں کسی شخص کی مرضی و سہولت کے مطابق تغیر نہیں ہوتا، مگر اس کے باوجود افلاطون اس امر کو تسلیم کرتا ہے کہ کمال کا ادنیٰ درجہ ممکن الحصول بھی ہے اور اس کو حاصل بھی کرنا چاہئے۔ ہم کامل حکمت سے یا کامل سیرت سے قریب تو ہو سکتے ہیں لیکن کامل طور پر ان کے مطابق ہو جانا ناممکن ہے۔ اس میں شک نہیں (جیسا کہ بعد میں رواقیہ کا دعویٰ تھا کہ کمال کے مدارج نہیں ہیں مگر ایسے ادنیٰ اور اعلیٰ مدارج تو ہیں جن سے کمال کے راستے میں ہو کر گزرنا پڑتا ہے۔ اس اقرار (جو افلاطون کی تصانیف میں کم از کم بالواسطہ طور پر تو ضرور موجود ہے) سے عملی میانہ روی اور انتہا پسندی سے وہ نفرت ظاہر ہوتی ہے جو تمام اعلیٰ درجہ کے ارباب فکر کی خصوصیت ہے۔

علمی تعقلات (یعنی وہ مثل وتصورات جنکا تحقق فطرت کے اندر ہوتا ہے اور جن کو انسان کام میں لاتا ہے جو اس سے سمجھ میں نہیں آلیتے بلکہ عقل وجدانی کے ذریعہ سے انکا فہم ہوتا ہے۔ حواس سے ہم کو محض غیر مربوط جزئیات کا احضار ہوتا ہے۔ لیکن عقل جزئیات میں ایک عام اصول کو محسوس کرتی ہے۔ یہ اس امر کو تسلیم کرتی ہے کہ تجربہ حسی کے واقعات کو مثل ایک دوسرے سے مرتبط و یکجا کرتے ہیں۔ مساوات خطوط مستقیم اور دائروں کے تصور اس قدر مکمل ہیں کہ انکا حواس کے ذریعہ سے فہم نہیں ہوسکتا۔ گنتی اور ایک ایسی مثال ہے جس میں مثل علحدہ علحدہ اجزا کو مربوط کردیتے ہیں۔ اس کے ذریعہ سے متعدد اور ایک متحد ہوجاتے ہیں۔ برخلاف اس کے حس کے لئے ہر شے منتشر اور اپنی جگہ پر مستقل ہوجاتی ہے۔

اسی طرح (افلاطون کی یہ بھی مراد تھی) کہ اخلاقی نصب العینوں کا علم جزئی احساسات ولذات سے نہیں بلکہ عقل کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ لذت بھی اپنی ایک حیثیت رکھتی ہے۔ اور خیر کا یہ بھی ایک لازمی جزو ہوتی ہے۔ لیکن یہ معیار نہیں ہے اور نہ اس کی بنا پر خیر وشر کا حکم لگایا جاسکتا ہے علمی تعقل کی طرح سے اخلاقیاتی نصب العین بھی کل کے اندر اجزا کا ارتباط ہے۔ مگر اس کا بلاواسطہ احساس کے ذریعہ سے احضار نہیں ہوسکتا۔

خیر مطلق:۔ اوپر جو کچھ بیان کر آئے ہیں اس سے یہ ضرور سمجھا سکتا ہے کہ مثل ایک معنی کر کے "وحدت فی الکثرت" کی مختلف اشکال کے اصول ارتباط ہیں۔ اب اگر ہم اس خیال کو صحیح معنی میں اختیار کریں تو ایک وقت میں افلاطون کی طرح یہ نتیجہ نکالنے پر مجبور ہوجائینگے کہ ایک مثال یا تصور سب سے اساسی واصلی ایسا بھی ہے جس سے مختلف تصورات میں ارتباط پیدا ہوتا ہے۔ کیونکہ بصورت دیگر یہ تصورات منتشر و پراگندہ رہیں گے اور ان کے باب میں بھی وہی دشواری پیش آئے گی جو جزئیات حواس کے باب میں پیش آتی ہے۔ مختلف تصورات کو برترین تصور کے مظاہر خیال کرنا چاہیئے۔ اس برترین تصور کو افلاطون "خیر مطلق" یا تصور خیر کہتا ہے تصور خیر محض مجرد تعقل ہی نہیں ہے اور نہ یہ کسی موجود شے کے مطابق ہے۔ بلکہ یوں کہو کہ ہر ایسی شے سے اس کا اظہار ہوتا ہے جو صحیح معنی میں اپنا وجود رکھتی ہے۔ یہ حقیقت

علم حسن اور اخلاقی خوبی کا مبدا ہوتا ہے روح کا اسکو سمجھنا علم ہے روح میں اسکا رہنا فضیلت ہے روح کے اندر اسکا چمکنا (جو حواس کے واسطے سے بھی ہو سکتا ہے) حسن ہے۔ مملکت میں اس کا اظہار عدالت سے ہوتا ہے۔ جمہوریت میں افلاطون کہتا ہے کہ خیر مطلق کا علم چند خاص دل و دماغ کے لوگ طویل تعلیم و تربیت کے بعد ہی حاصل کر سکتے ہیں۔ اس لئے عقل کے ذریعہ سے سمجھ میں آ سکتی ہے۔ لیکن اس کی نوعیت صرف تمثیلاً ہی بیان کی جا سکتی ہے جس طرح سے سورج دنیا کو روشن و سنور کرتا ہے اور آنکھ کی قوت بصارت اور تمام نامی اشیا کے نشو و نما کا باعث ہوتا ہے اسی طرح سے خیر مطلق کل عالم عقلی کو روشن و منور کرتی ہے۔ اور روح کو علم و نیکی کے جاننے اور انکی فضا میں نشو و نما پانے کی قوت بخشتی ہے۔ خیر مطلق ہر قسم کے علم کا مبدا، ہوتی ہے۔ اور سب سے بلند پایہ علم کی غرض و غایت ہے؛

فلاطون کے نزدیک خیر عظمیٰ کا تصور عقلی وجدان کا نہیں بلکہ صوفیانہ ایمان کا معروض ہے اور وہ اس کے متعلق کچھ بہت زیادہ واقف ہونے کا مدعی نہیں ہے مختلف شارحین نے اس کی شرح مختلف طور پر کی ہے۔ بعض تو اس کو خدا کے مطابق کہتے ہیں بعض اسکو شئی اعلیٰ کے نظام کے مطابق کہتے ہیں جسکو خالق کائنات حقیقی کے خلق کرتے وقت کام میں لاتا ہے بعض اس کو فطرت کے قوانین اصلی کے مطابق کہتے۔ بعض کائنات کی علت غائی کے مطابق یہ تمام تفسیرات ایک حد تک غالباً صحیح ہیں۔ مگر یہ خود فلاطون کے بیان سے کچھ زیادہ واضح نہیں ۔ اسکو کہ وہ تسلیم کرتا ہے کہ قطعاً صوفیانہ ہے۔ ظاہر ہے کہ خیر مطلق کی ہم اسوقت تک تشریح نہیں کر سکتے۔ جب تک کہ ہم اس کو سمجھ نہ لیں۔ غالباً اس ذیل میں فلاطون اس بات کو ظاہر کرنا چاہتا تھا جس کو اس نے بعد میں مکالمہ "قوانین" میں زیادہ وضاحت کے ساتھ ظاہر کیا ہے کہ "کائنات ایک معقول نظام ہے اور ہر شئے کی حقیقی نوعیت اس حیثیت پر مبنی ہوتی ہے جو یہ نظام کے اندر رکھتی ہے"؛

مگر تصور خیر کی جستجو محض نظری عقل کو اس بارے میں تشفی دینے کے لئے نہیں کی جاتی کہ ہر شئے جو درحقیقت موجود ہے وہ یا تو خیر ہے یا اس کا وسیلہ ہے حکام کو جدلیات یا تصور خیر کے علم کا مطالعہ کرنا چاہیئے۔ تاکہ وہ معاشرت میں عدالت کو معرض حقیقت میں لا سکیں۔ واقعہ یہ ہے کہ عدالت تصور خیر کا معاشرتی مظہر ہے؛

پس تصور خیر ایک طرف تو نظری عقل کے لئے ابدی طور پر موجود رہنے والا معروض ہے اور دوسری طرف یہ یا تو ایسا اخلاقی و عملی نصب العین ہے، یا اس کے اندر اس کو ہونا چاہئے، جس کا تحقق ہونا چاہئے۔ مگر جو ابھی نہیں ہوا ہے (مثلاً عدالت) یہاں ہم دیکھتے ہیں کہ معیاری و واقعی میں سخت تصادم ہوتا ہے۔ جس کا مثل کو دو حصوں میں تقسیم کرتے وقت ذکر کر چکے ہیں؛

معیاری و حقیقی۔ افلاطون کا یہ دعویٰ ہے کہ صحیح معنی میں صرف مثل ہی کا وجود ہوتا ہے۔ یہ ہم بتا چکے ہیں کہ مثل یا تو اخلاقی نصب العین ہوتے ہیں (مثلاً عدالت) یا علمی و حکمی تعقلات ہوتے ہیں (مثلاً عدد) یہ تسلیم کرنا کہ حکمی تعقلات کا حقیقی طور پر وجود ہے بالکل آسان ہے۔ کیونکہ فطرت کے اندر یہ معرض حقیقت میں آتے ہیں۔ اور تجربہ کے اندر ان کو کامیابی کے ساتھ استعمال کیا جاتا ہے۔ مگر جب ہم اس کی تحقیق کرتے ہیں کہ ان اخلاقیاتی نصب العینوں کو کیونکر حقیقی طور پر موجود کہہ سکتے ہیں جن کا ہنوز تحقق نہیں ہوا ہے تو اس کی مندرجۂ ذیل توجیہیں ذہن میں آتی ہیں؛

(۱) اخلاقیاتی نصب العین تکمیل کے خیالی نمونے ہوتے ہیں جو اس میں شک نہیں کہ لوگوں کو اصلاح پر آمادہ کرنے کے لئے مفید ہیں۔ یہ عام عقل کا حقیقی نظریہ ہے کہ موجود اور غیر موجود خیر کے مابین فرق یہ ہے کہ غیر موجود کا تحقق پسندیدہ و مستحسن تو ہوتا ہے مگر شاید ممکن نہیں ہوتا۔ اور جہاں تک ہم جانتے ہیں اس کا تحقق میں آنا یقینی تو ہرگز نہیں ہوتا۔ مگر یہ تفسیر افلاطون کی اکثر تحریرات کے مخالف ہے؛

(۲) اخلاقیاتی نصب العینوں کا ہمیشہ ایک فوق الحسی عالم میں تحقق ہوتا ہے جس کے ساتھ ممکن ہے کہ روح موجودہ زندگی میں تعلق رکھتی ہو۔ جس شخص کی روح کو یہ تعلق حاصل ہے وہی حقیقی معنی میں فلسفی ہے۔ وہ اشیا کو ان کی روحانی تکمیل کی حالت میں دیکھتا ہے۔ اور کمزور ارواح کی حقیقت کی روشنی کی طرف رہبری کرتا ہے۔ اسی انداز میں کیٹس شعرائے عظام کو مخاطب کرتا ہے؛

جذبہ اور شادمانی کے مغنیو
تم نے اپنے ارواح کو زمین پر چھوڑا ہے
مگر تمھاری روحیں آسمان میں بھی ہیں

تم نئے عالموں کے اندر دوگونہ زندگی رکھتے ہو

اس نظریہ کی رو سے حقیقی معنی میں صرف فوق الحسی عالم ہی کا وجود ہے۔ عالم طبیعی آدمے سے زیادہ دھوکہ ہے۔ اس کا وجود صرف اس حد تک ہے جس حد تک کہ یہ خیر ہے۔ یعنی اس سے مثل کا اظہار ہوتا ہے۔ مگر بہ حیثیت مجموعی اس کا وجود محض سایہ کی صورت رکھتا ہے۔ پس شر انکار ہے۔ روح کے اندر یہ محض دھوکہ ہوتا ہے اور اس بنا پر اسکو حقیقی معروض نہیں کہہ سکتے۔ جو کچھ موجود ہے اس کا علم مسرت و فضیلت کے مرادف ہے۔

(۳) یہ کہ اخلاقیاتی نصب العینوں کا اگرچہ عالم میں فطرت اور تجربۂ انسانی میں ہنوز تحقق نہیں ہوا ہے، مگر اس کا تحقق آئندہ چلکر ہو جائے گا۔ جب تک یہ تحقق نہ ہو جائے اس وقت تک دنیا کا صحیح معنی میں وجود نہیں ہو سکتا۔ اس نظریہ کی رو سے اخلاقیاتی ترقی ناگزیر ہے۔ اور ایک معنی میں یہ عالم کی تخلیق ہے یعنی ایک تغیر ہے عدم سے وجود یا غیر موجود سے موجود کی طرف ؛

(۴) ایک خیال یہ ہے (جو پہلے نظریہ کی ترقی معلوم ہوتی ہے) کہ اگر کل کائنات کا لحاظ کر کے دیکھا جائے تو اخلاقیاتی نصب العینوں کا فی الحقیقت وجود ہے۔ جزو بہ حیثیت جزو کے ناقص ہے۔ مگر دوسرے حصوں سے مل کر اس میں کل کی تکمیل آ جاتی ہے۔ اب چیزیں ناقص معلوم ہوتی ہیں۔ کیونکہ ہم ان پر علحدہ غور کرنے پر مجبور ہیں۔ لیکن اگر ہم ان کے نشو و نما کا پتہ لگا سکتے اور زمان و مکان پر اور جو کچھ کہ ان کے ماوراء ہے، ان سب پر نظر ڈال سکتے تو ہم کو ہر شے کامل نظر آتی۔ کیونکہ کل کامل ہے۔ اس تفسیر کے مطابق شر اشیا کو جزوی طور پر دیکھنے میں پایا جاتا ہے اور اس کی حالت ایسی ہے جیسی کہ غلطی کی ہے ؛

میرے خیال میں دوسری تیسری اور چوتھی تشریحوں کے قبول کرنے میں کوئی عذر نہ ہونا چاہئے۔ کیونکہ یہ فلاطوں کے نظریات کے بہت مطابق ہیں۔ خیر مطلق کا نظریہ دراصل یہ ظاہر کرتا ہے کہ اخلاق کے نصب العینوں علوم و فنون اور صحیح علمی تعقلات کا ماخذ ایک ہی ہے۔ مثال نصب العین حقیقی طور پر موجود اور خیر عظمیٰ ایک ہی چیز ہیں۔ فطرت خارجی کا وجود صرف اس حد تک حقیقی ہے جس حد تک کہ یہ کامل ہے اور مثل کے مطابق ہے۔ ایک مملکت کا حقیقی معنی میں وجود اس حد تک ہوتا ہے جس حد تک

اس میں عدالت ہوتی ہے۔ یعنی اس کے افراد میں ایک ایسا باقاعدہ نظام پایا جاتا ہے کہ ہر شخص اپنا صحیح کام انجام دیتا ہے۔ اسی طرح سے انفرادی روح کا صرف اس حد تک حقیقی معنی میں وجود ہوتا ہے۔ (یعنی یہ اپنی صحیح فطرت کا تحقق کرتی ہے۔) جس حد تک کہ یہ مثال عدالت کے مطابق ہوتی ہے جس کے معنی اس ذیل میں مختلف حصوں کے علم جذبہ اور اشتہا کے باقاعدہ عمل کے ہیں۔

(ج) لذت خیر اور عقلی نظم

فلیبس میں انفرادی خیر کی نوعیت کی اس طرح سے تحقیق کی گئی ہے۔ کیا خیر شخصی مسرت کی حیثیت سے لذت کے مطابق ہے یا عقل کے۔ یا ان دونوں سے اعلیٰ و برتر ہے۔ خیر کے دو ممکن حصوں کی طرف سرینہ اور کلبیہ کے نظریات نے ذہن کو منتقل کیا تھا۔ اور فلیبس کو ان یک رخہ نظریوں کی تنقید کہہ سکتے ہیں۔

کیا لذت برترین خیر ہے۔ فلاطوں مندرجۂ ذیل دلائل سے یہ ثابت کرتا ہے کہ برترین خیر محض لذت ہی پر مشتمل نہیں ہے۔

(۱) خیر ایک غایت اصلی ہے۔ کیونکہ اسکی محض اسی کی خاطر خواہش کی جاتی ہے۔ یہ کامل اور کافی ہوتی ہے۔ اگر اس میں کچھ زیادہ کیا جائے تو اس سے اس کی قیمت بڑھ نہیں جاتی۔ ہر ذی عقل و ذی ہوش انسان اس کے حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اور اس سے خواہش کی پوری طرح تشفی ہو جاتی ہے۔ مگر محض لذت کے اندر یہ خصوصیات نہیں ہیں۔ بلکہ واقعہ تو یہ ہے کہ اگر اس کے ساتھ علم ادراک اور حافظہ نہ ہو تو اس کا شعور ہی نہیں ہو سکتا۔ اور اگر ہو بھی تو سیپ کے شعور سے زیادہ نہ ہوگا لہٰذا یہ یا تو خواہش کا غیر صحیح معروض ہے یا اس سے تشفی نہیں ہو سکتی۔

(۲) چونکہ خیر جہاں کہیں بھی ہوتی ہے مستحسن و پسندیدہ ہوتی ہے۔ اسلئے اسکے مختلف مظاہر ایک دوسرے کے مخالف نہیں ہو سکتے (یعنی اس کے اندر ہمنوائی ہوتی) لہٰذا لذات کو خیر نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ مختلف لذات میں تصادم ہوتا ہے۔

(۳) خیر ایک غایت اصلی ہے۔ لیکن لذت اکثر حالتوں میں اس ہمنوائی کے

دوبارہ پیدا ہونے کے مساوی ہوتی ہے۔ جس میں کسی وجہ سے خلل واقع ہوجاتا ہے اس اعتبار سے یہ ایک عمل یا ایسی حرکت ہے جو اپنے سے علاوہ ایک غایت کی طرف جاری ہوتی ہے۔ یعنی یہ بذات خود غایت نہیں ہے۔ فلاطون کے نزدیک اشیا میں یہ خصوصیت خاص طور پر ہوتی ہے۔ کیونکہ اشیا کا انحصار پہلے سے موجود ہونے والی احتیاج پر ہوتا ہے۔ نیز یہ کہ اس قسم کی لذات قطعی طور پر مستحسن وپسندیدہ نہیں ہوتیں۔ کیونکہ انکی غایت یہ ہوتی ہے کہ الم مخالفت یا احتیاج رفع ہوجائے۔ پس ہم نتیجہ نکالتے ہیں کہ چونکہ بعض لذتیں بذات خود خیر نہیں ہوتیں۔ اس لئے محض لذت خیر نہیں ہوتی بلکہ۔ اس کی قیمت اس کے لوازم پر مبنی ہوتی ہے ؛

کیا ذہنی فعلیت برترین خیر ہے؟ یہ بھی صحیح ہے کہ کسی ایسی ذہنی حالت کو بھی خیر نہیں کہا جاسکتا۔ جو احساس لذت سے معرا ہو۔ ایسی ذہنی فعلیت کی زندگی جو حکمت، عقل، علم وحافظہ کے عمل پر مشتمل ہو اس سے خواہش کو تشفی نہیں ہوسکتی اگر اسکا حامل لذت والم کے محسوس کرنے کے ناقابل ہو۔ کوئی شخص محض فکر سے تشفی نہیں پاتا۔ اس کو اپنے خیالات میں لذت بھی نصیب ہونی چاہئے۔ پس چونکہ خیر محض ایسی شئے نہیں جس سے تشفی ہونی چاہئے، بلکہ ایسی شئے ہے کہ جب حاصل ہوجاتی ہے تو تشفی بخشتی ہے۔ اس لئے اسمیں لذت کا ہونا بھی ضروری ہے ؛

وہ زندگی جس میں کہ ہمنوائی ہوتی ہے ؛ چونکہ لذت اور ذہنی فعلیت دونوں خیر کے لئے ضروری ہیں ان دونوں میں سے ایک کافی نہیں ہے اس لئے لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ طمانیت دونوں کی ترکیب سے حاصل ہونی چاہئے۔ اور ان کی نسبت کا تعین حکمت سے ہونا چاہئے۔ جو اس طرح سے عقلی حکم کا اعلیٰ تر فریضہ انجام دیگی ؛

اس نقطۂ نظر سے فلاطون لذات کی تحلیل کی طرف آتا ہے۔ جس کا عام نتیجہ یہ ہے کہ ان لذات سے جن میں الم کی آمیزش ہوتی ہے خالص یا غیر مخلوط لذات زیادہ قیمتی ہوتی ہیں۔ اس نقطۂ نظر سے جمالی اور علمی لذات شہوانی کے مقابلہ میں قابل ترجیح ہوتی ہیں۔ کیونکہ ان کے ہمراہ ہمیشہ احتیاج کا خیال ہوتا ہے اور ان کے ساتھ الم ہوتا ہے۔ لذات ناگزیر جو اشتہاؤں کے معمولی طور پر پورا کرنے سے حاصل

ہوتی ہیں) کو مسرت کی زندگی میں شمار کرنا لازمی ہے۔ ان میں علوم و فنون غور و فکر علم ذات اور ان لذت کا اضافہ کرنا چاہیئے جو تندرستی اور اعتدال اور کل اخلاقی فضائل سے پیدا ہوتی ہیں مگر سب سے بڑی لذت حقیقت پر غور کرلینے سے حاصل ہوتی ہے۔ فلاطون کے استدلال کا عام مفہوم یہ ہے کہ لذت بخش احساس اور ذہنی فعلیت دونوں شخصی مسرت کے لئے ضروری ہیں۔ اور اس اعتبار سے اس کا نظریہ کلبیہ اور سرینیہ کے یک رخہ نظریوں کی تصحیح ہے۔ جمہوریت میں وہ جس نتیجہ تک پہنچا ہے وہ یہی ہے کیونکہ وہ اس میں اس امر پر زور دیتا ہے کہ فرد کے لئے بہترین زندگی وہ ہوتی ہے جس میں تعقل جذبہ اور اشتہا ایسی ہمنوائی کے ساتھ ملکر کام کرتے ہیں جس کا تعین عقل کے ساتھ ہوتا ہے ؛

عقل کائنات میں ۔ لذت و ذہنی فعلیت کا کامل امتزاج جس پر مسرت کی زندگی مشتمل ہوتی ہے توازن توافق اور حسن سے پیدا ہوتا ہے۔ لیکن یہ لذت سے نہیں بلکہ حکمت سے زیادہ مشابہت رکھتے ہیں۔ کیونکہ شعوری عقل یا حکمران ذہن کائنات کی تکمیل اور نظم و ترتیب کا موجب ہوتا ہے۔ اس لئے فلاطون یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ فرد کی خیر لذت کی نسبت حکمت سے زیادہ قریبی تعلق رکھتی ہے۔ پس جو شے خیر کو متعین کرتی ہے وہ احساس نہیں بلکہ عقل ہے ؛

(۱) لازمیں یہی عقلی نظم توازن و ترتیب کے تصور کو بطور آخری توجیہہ کے استعمال کیا گیا ہے۔ جو شے فی الحقیقت موجود ہوتی ہے وہ کامل ہوتی ہے۔ نقص کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اشیاء کو محدود نقطۂ نظر سے دیکھا جاتا ہے۔ کل کائنات پر حکمران ذہن حکومت کرتا ہے۔ وہی کل کی صلاح و فلاح کے لئے جزوی امور کا حکم دیتا ہے اس میں ہر جزو ایک خاص منزلت رکھتا ہے۔ خصوصاً انسان کے خاص فرائض ہوتے ہیں اب وہ خواہ تو ان کو بجالائے یا پھر ان کے بجا نہ لانے کی سزا بھگتے۔ اس لئے فلاطون پروٹاگورس کے نظریہ کو رد کردیتا ہے اور کہتا ہے کہ کل اشیاء کا معیار انسان نہیں بلکہ خدا ہے۔ محدود النظر اور محدود القوت انسانوں کی خواہش و احساس سے کائنات کی اصل توجیہہ نہیں ہوتی بلکہ خدا کے نظم و ترتیب کے تصوروں سے ہوتی ہے۔ ہر ادنیٰ روح کا نصب العین یہ ہونا چاہئے کہ یہ

خدا کی محبوب اور اس کے مشابہ بننے کی کوشش کرے۔ انسان کے لئے سب سے بڑی برائی یہ ہے کہ وہ اپنی ذات سے حد سے زیادہ محبت رکھے۔ بلکہ انسان کو ان ارواح سے محبت کرنی چاہیئے جو سلطنت ارواح میں بلند مرتبہ رکھتی ہیں۔ اور ان کی سطح تک پہنچنے کی کوشش کرنی چاہیئے۔ روح کا ایک جزو تو فانی ہوتا ہے اور ایک غیر فانی ہوتا ہے۔ علم اس کے غیر فانی حصہ کی فضیلت ہے۔ فیڈو میں کہتا ہے کہ فانی جزو کا تعلق جسم سے ہوتا ہے جو غیر فانی روح کو حسی اشیا سے ماورا پرواز کرنے سے روکتا ہے۔ عقل یا ذہانت اس اعتبار سے کہ یہ صداقت کے سمجھنے کی قوت ہے افعال انسانی کو صحیح معنی میں منضبط کرنے والی ہوتی ہے۔ جہل شر کا بہت بڑا ذریعہ ہے۔ اور عملی طور پر اس کے معنی نظام کائنات میں اپنی منزلت اور اپنے فریضہ کو پہچاننے سے قاصر رہنے کے مساوی ہیں۔ ظاہر ہے کہ مثال عدالت کو یہاں جو وسعت دی گئی وہ مملکت کی ان حدود سے باہر ہے جو جمہوریت میں بیان کی گئی ہیں۔ کامل فرد ہی نہیں بلکہ کامل مملکت اور کل کائنات (جو ایک منتظم و باقاعدہ نظام ہوتی ہے) کے اندر ہر جز و ایک مقررہ فریضہ رکھتا ہے۔

(۴۸)

باب (۳)

ارسطو

تفریق علوم :۔ افلاطون کے متقدمین کا کچھ یہ رجحان تھا کہ وہ حقیقت کے ایک شعبے پر زیادہ زور دیتے تھے اور اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی تسلیم نہ کرتے تھے کہ ہماری رائیں یک رخی ہیں۔ مثلاً ابتدائی زمانے کے یونانی فلاسفہ کائنات کی فطرت خارجی سے تعبیر کرتے تھے۔ اور فلسفہ ان کے لئے ایک طرح کی مجرد طبیعیات تھی۔ سوفسطایہ نے انسانیتی تحریک کا آغاز کیا۔ جس کا اختتام سقراط پر ہوا۔ اس زمانے میں اخلاقیات اور سیاسیات نے توجہ کو اپنی طرف منعطف کیا اور انسان و مملکت علمی دلچسپی کے موضوع بنے۔ فلاطوں کے ساتھ یہ تمام یک رخہ پن مٹ گیا اس کا فلسفہ ترکیبی تھا اور اس کا مقصود یہ تھا کہ اساسی اصول ہر جگہ دریافت کئے جائیں، ان کا باہمی تعلق معلوم کیا جائے۔ ایک ہی مکالمہ میں ہم دیکھتے ہیں کہ مابعدالطبیعیاتی مذہبی اخلاقیاتی تعلیمی طبیعی مسائل اس طرح سے ایک دوسرے سے مل جاتے ہیں کہ جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ تمام حقائق کو ایک بڑے نظام کا جزو خیال کرتا تھا۔ اس کے نزدیک یہ حقیقت کبری کے جال کے متعدد خانے ہیں۔ فلسفہ کا تعقل ارسطو کا اصولاً ایسا ہی ہے جیسے کہ فلاطوں کا تھا۔ فرق صرف اس قدر ہے کہ ارسطو کے نزدیک علوم کی ترقی کے لئے مرتب جزئیات کے علم کی زیادہ ضرورت ہے۔ اس لئے اس نے مابعدالطبیعیات اخلاقیات سیاسات نفسیات اور اکثر علوم طبیعی پر علحدہ علحدہ

کتابیں لکھیں۔ اس کے بعد جو علوم میں ترقی ہوئی اس کی بنا پر تقسیم عمل مختلف محققین کو مزید تخصص کی طرف لے گیا۔ یہ فلاطون کے حقیقت مربوطہ کے نصب العین سے انحراف تھا اور زمانۂ حاضرہ میں اس انحراف سے ایک حد تک باز رکھنے کے دو سبب ہوئے ہیں۔ اول تو یہ کہ کبھی کبھی ترکیبی فلسفہ عالم وجود میں آجاتا ہے مثلاً ہیگل کامٹ یا اسپنسر کا دوسری وجہ یہ ہوئی ہے کہ مختلف علوم کا ربط اکثر بہت بڑی ترقی کا موجب ہوجاتا ہے چنانچہ عضویاتی کیمیا یا طبیعی طبقات الارض وغیرہ کے عنوانات اس کی کافی دلیل ہیں علاوہ بریں اکثر عملی علوم (مثلاً طب) مختلف علوم کے نتائج پر مبنی ہوتے ہیں ؏

برترین علم

ارسطو اپنی اخلاقیات میں خیر کی تعریف اس طرح سے کرتا ہے کہ خیر وہ ہے جو تمام چیزوں کا مقصود ہو، اور برترین خیر یا خیر عظمیٰ وہ ہے جس کی محض اسی کی خاطر خواہش کی جائے۔ بنی نوع انسان کی برترین خیر برترین علم کا موضوع ہے اور یہ برترین علم علم سیاسیات ہے۔ یہ خیر مملکت سے بحث کرتی ہے جو کسی فرد واحد کی خیر کے مقابلہ میں زیادہ بڑی زیادہ کامل اور زیادہ مقدس ہوتی ہے۔ لیکن چونکہ مملکت افراد پر مشتمل ہوتی ہے اس لئے سیاسیات کا ایک حصہ انفرادی خیر (جس حد تک کہ یہ عمل سے حاصل ہوسکتی ہے) سے بھی بحث کرتا ہے اور یہی اخلاقیات کا موضوع ہے ؏

طریق کار

ارسطو اس امر کو تسلیم کرتا ہے کہ اخلاقیات ایسا یقینی علم نہیں ہے جیسے کہ ریاضی یا منطق ہیں۔ اس کے نتائج محض عمومی ہوتے ہیں اور فیصلے قطعی کبھی نہیں ہوتے۔ اس کا مطالعہ اچھی طرح سے وہی شخص کرسکتا ہے جس کا تجربہ زندگی وسیع تعلیم عمدہ ہو اور اس کے ساتھ وہ اپنے جذبات پر بھی قابو رکھتا ہو۔ ذرائع معلومات یہ ہیں وجدانی ادراک ذاتی تجربہ اور دوسروں کے تجربات جو اس تک پہنچے ہوں۔ اس طرح پر جو مواد فراہم ہو اس کو جمع کرکے تنقیدی طور پر عام اصولوں میں منتقل کیا جائے۔ پس جہاں تک عام اجتماعی اخلاقیت کا تعلق ہے اس کا طریقۂ کار زیادہ تر استقرائی ہے ؏

بعض اخلاقیاتی نظریات کی تنقید

یہ بات تو عام طور پر تسلیم کی جاتی ہے کہ ہر انسان کی

سب سے بڑی خیر مسرت یا طمانیت ہے۔ لیکن مسرت کی نوعیت کے متعلق اختلاف ہے عوام اس کو اکثر لذت دولت یا عزت کے مطابق بتاتے ہیں۔ لیکن یہ انتہائی مقاصد نہیں ہو سکتے کیونکہ بعض لذات مستحسن نہیں ہو سکتیں دولت مسرت کا محض وسیلہ ہے اور عزت کی تلاش اس لئے نہیں ہوتی کہ یہ بطور خود ایک غایت مستحسن ہے بلکہ اس لئے ہوتی ہے کہ ہم اپنی فضیلت کے متعلق اپنا یقین بڑھانا چاہتے ہیں۔ افلاطون کا یہ خیال بھی صحیح نہیں کہ ایک خیر مطلق ہے جو تمام اچھی چیزوں کی خوبی کا مبدأ و منبع ہوتی ہے کیونکہ یہ بھی تجربہ کے خلاف ہے کیونکہ بہت سی چیزیں ایسی ہیں جن کو خیر کہا جاتا اور بالکل صحیح طور پر خیر کہا جاتا ہے حالانکہ ان میں سوائے اس کے کوئی مشترک جزو نہیں ہوتا کہ ان کی واقعاً خواہش کی جاتی ہے۔ مثلاً حکمت ولذت کو لوگ یہ دونوں اپنی اپنی جگہ پر مستحسن ہیں لیکن دونوں میں کوئی جزو مشترک نہیں۔ نیز کلبیہ کا یہ نظریہ تسلیم نہیں کیا جا سکتا کہ مسرت صاحب فضیلت ہونے کے مساوی ہے کیونکہ فضیلت کا اندازہ ان ذہنی افعال کی نوعیت سے ہوتا ہے جو اس کی وجہ سے وقوع میں آتے ہیں۔ فضیلت بے عمل بیکار اور تقریباً بے معنی شے ہے۔

طمانیت کا عام تعقل | مندرجۂ ذیل امور کی بنا پر ارسطو مسرت کی عارضی اور رسمی تعریف کر دیتا ہے ۔ مسرت بجائے خود مکمل ہونی چاہئے کیونکہ یہ کسی غایت کے تابع نہیں ہے بلکہ ایسی خیر ہے جو کسی طور پر مشروط نہیں اس کو خود اسی کی خاطر تلاش کیا جاتا ہے اور باقی تمام خوبیوں پر اس کو ترجیح دی جاتی ہے۔ دوسرے یہ کہ انسان کی مسرت اس عمل یا وظیفہ کی تکمیل پر مبنی ہونی چاہئے۔ جس کے لئے وہ پیدا کیا گیا ہے اور جس میں اس کے وجود حقیقی کا اظہار ہوتا ہے۔ اس عمل کی نوعیت کا تعین ذہن انسانی کی نوعیت پر غور کرنے سے ہو سکتا ہے۔ روح انسانی کی دو جزو ہیں ذی عقل اور غیر ذی عقل۔ اگرچہ واقعی طور پر انکو ایک دوسرے سے علٰحدہ نہیں کیا جا سکتا لیکن ان پر علٰحدہ علٰحدہ بحث ہو سکتی ہے۔ غیر ذی عقل حصہ دو جزو پر مشتمل ہے عنصر غیر شاعریہ توالد و تناسل جذب غذا اور نشو و نما کا باعث ہوتا ہے اور یہ جزو انسان کے ساتھ حیوانات و نباتات میں بھی پایا جاتا ہے۔ عنصر شاعر جذبہ و خواہش کا عنصر جس میں انسان کے ساتھ ادنی حیوانات بھی شریک ہیں۔ صرف ذی عقل عنصر انسان میں ممتاز طور پر

پایا جاتا ہے۔ اس لئے جذبے اور خواہشیں قدرتی طور پر عقل کے زیر اقتدار ہوتی ہیں جو اس کے شعوری اعمال کو صحیح معنی میں باضابطہ رکھتی ہے۔ اس عقل کو کام میں لانے اور جذبہ و خواہش کو عقل کے ذریعے سے باضابطہ رکھنے میں انسان اپنا حقیقی فریضہ انجام دیتا ہے۔ اور یہی اس کے وجود کی غایت ہے۔ سویم یہ کہ طمانیت کی زندگی مکمل اور تشفی بخش ہوتی ہے اسلئے اس شخص کا عمل کمال کو پہنچ جاتا ہے، جو اس قسم کی زندگی گذارتا ہے۔ اور اس کے متعلق یہ کہنا کہ وہ اس قسم کی زندگی گذارتا ہے بالکل یہ کہنے کے مساوی ہے کہ وہ صاحب فضیلت ہے اور سب سے آخری بات یہ ہے کہ مسرت ایک لمحہ میں حاصل نہیں ہوتی۔ اس کے حصول کے لئے انسان کو بلوغ سے موت تک پوری طبیعی زندگی درکار ہوتی ہے۔ کیونکہ جس طرح ایک ابابیل یا ایک دن سے بہار نہیں آجاتی اسی طرح مختصر سا زمانہ راحت انسان کو خوش نصیب و سعید بھی نہیں بنا دیتا۔ اس گفتگو سے مسرت یا خیر انسانی کی تعریف مرتب ہو جاتی ہے کہ یہ روح کی فضیلت ہے جو فضیلت کے مطابق پوری زندگی بسر کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔ یہ فضیلت شعوری ہونی چاہیئے، یعنی یا تو یہ خالص عقلی ہونی چاہیئے۔ یا عقل کے تابع ہونی چاہیئے یہ بات پوری طرح سے ذہن نشین کر لینی چاہیئے کہ غیر شعوری عمل تغذیہ روح انسانی کا صرف ایک جزوی رخ ہے یہی جذبہ اور خواہش کے متعلق بھی ہے جو اس میں شک نہیں کہ شعوری تو ہیں لیکن ان کو اسی وقت تک مسرت کے اجزائے ترکیبی سمجھا جاتا ہے۔ جب تک کہ یہ عقل کے اقتدار کے تابع رہتے ہیں۔

اوپر جو تعریف کی گئی ہے وہ صوری ہے کیونکہ اس سے مسرت کے مافیہ کا تعین نہیں ہوتا ہے۔ اب اس مسئلہ پر غور کرنے کی ضرورت ہے کہ اس فضیلت کی نوعیت کیا ہے جو بحالت عمل انسان کو مسرت کی طرف لیجاتی ہے۔

فضیلت کی تقسیم

یونانی میں فضیلت کے لئے جو لفظ ہے اس کے لغوی معنی فوقیت و برتری کے ہیں اور اس لئے یہ ایک عضو یا نتیجہ صنعت کی اس غرض کے لئے موزونی ظاہر کرنا تھا جس کے لئے اس کا وجود ہے اور جس سے اس کی حقیقی نوعیت کی تعریف ہوتی ہے۔ مثلاً آنکھ جب اچھی طرح سے دیکھتی ہے تو اس میں ایک طرح کی فضیلت ہوتی ہے جسم جب تندرست ہوتا ہے اس میں

ایک طرح کی فضیلت ہوتی ہے۔ چاقو جب اچھی طرح کاٹتا ہے۔ تو اس میں ایک فضیلت ہوتی ہے اسطرح سے شعور ذہن انسانی کی فضیلت کوئی مستقل ذہنی حالت ہوگی جو اس مقصد کے حصول میں ممد و معاون ہوگی جس کے لئے انسان کا وجود ہوتا ہے اور یہ غایت عقلی فعلیت ہوگی۔ پس عملی اغراض کے لئے فضیلت انسانی کی اس طرح پر تعریف کر سکتے ہیں کہ یہ کوئی ایسی قابل تعریف و لائق تحسین ذہنی حالت ہے، جو پائیدار و مستقل ہوتی ہے۔ دو قسم کی فضیلتیں ہیں جو ذہن کے دو باشعور حصوں کے مطابق ہیں۔ (۱) فضیلت عقلی جس میں عملی و نظری علم بھی داخل ہیں یہ ذہن کے عقلی حصے میں اس وقت ہوتی ہے جب یہ جاننے اور انکشاف حقیقت کرنے کا اپنا فریضہ اچھی طرح سے انجام دیتا ہے (۲) فضیلت اخلاقی ذہن کے غیر عقلی مگر باشعور حصے سے اس وقت منسوب ہوتی ہے جب اسکا عقل سے تعلق ہوتا ہے یعنی جب جذبے اور خواہشیں عقل کے تابع ہوتی ہیں۔ اور اس طرح سے اپنا صحیح فریضہ یعنی عقلی فعلیت میں سہولت پیدا کرنا بخوبی انجام دیتی ہیں۔ چنانچہ اعتدال و شجاعت فضائل اخلاق کی مثالیں ہیں کیونکہ ایک سے تو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ عقل مستقل طور پر لذت کی خواہش پر قابو رکھتی ہے اور دوسرے سے یہ ظاہر ہوتا ہے عقل جذبۂ خوف پر مستقل قابو رکھتی ہے۔

اخلاقی فضیلت کی خصوصیات

اخلاقی فضائل عادات کا نتیجہ ہوتی ہیں۔ یہ اس معنی کر کے خلقی نہیں ہوتی کہ یہ اوصاف قدرت ہمارے ساتھ پیدا کرتی ہے کیونکہ عادت کسی قدرتی وصف کو بدل نہیں سکتی۔ مثلاً پتھر قدرتاً زمین پر گرتا ہے۔ اب تم اس کو بار بار اچھال کر اوپر چڑھنے کی عادت نہیں ڈال سکتے لیکن انسان میں فضائل کے اکتساب کرنے کی قدرتی استعدادات بھی ہوتی ہیں۔ ان کو عموماً تعلیم سے سکھا سکتے ہیں نیز یہ کہ جن افعال کو اخلاقی نقطۂ نظر سے فضیلت کہا جا سکتا ہے۔ وہ عمداً ہوتے ہیں کیونکہ عقل دیدہ و دانستہ ایک سوچے ہوئے مقصد کے حاصل کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ اس لئے ظاہر ہے کہ اس قسم کے افعال کسی ایسی شے کیلئے ہونے چاہئیں جو اچھی ہو کیونکہ عقل ہمیشہ عمدہ غایتوں کے حصول کو مقصد بناتی ہے۔ علم اگرچہ ضروری ہے لیکن بجائے خود یہ صحیح کردار کو عمل میں لانے کے لئے کافی نہیں ہے عقل کو قوت عادات سے ضرور کام لینا چاہیے جو عمدہ افعال کے

تکرار سے پیدا ہو جاتی ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ارسطو نے یہ فرض کر رکھا ہے کہ اخلاقی فضائل کے اکتساب کرنے کے لئے انسان میں قدرتاً رجحان ہوتا ہے اور یہ رجحان رفتہ رفتہ عمدہ عادات پیدا کرلینے کے لئے کافی قوت رکھتے ہیں۔ یا شاید اس کی یہ مراد ہو کہ عقل میں دراصل بہترین رجحانات کے انتخاب کرنے اور ان سے ترقی دینے کے لئے کافی قوت ہوتی ہے۔

مسئلۂ اوسط

فلاطون کے نزدیک عمدہ آدمی وہ ہے جس میں علم جذبہ اور خواہش پوری ہمنوائی سے عمل کرتے ہیں اور ذہن کا کوئی حصہ دوسرے حصول پر غالب نہیں آجاتا اور ہر فرد اپنا صحیح فعل انجام دیتا ہے۔ یہ فلاطون و ارسطو کے مابین بہت سی کڑیوں میں سے ایک کڑی ہے جس کا مسئلہ اوسط اسی حقیقت کے اظہار کا ایک خاص طریقہ ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ ارسطو نے یہ فرض کر رکھا ہے کہ انسان کا بحیثیت انسان کے ایک فریضہ ہے، جس کی انجام دہی میں اس کا اصلی جوہر ظاہر ہوتا ہے۔ اور اس کو مسرت نصیب ہوتی ہے۔ لیکن جو بات بنی نوع انسان پر اجتماعی حیثیت سے صادق آتی ہے انفرادی روح اور اس کے مختلف حصول پر بھی صادق آتی ہے۔ جس طرح ہر شخص کا ایک فریضہ ہوتا ہے اسی طرح اس کے روح کے تمام اجزا کا فریضہ ہوتا ہے جب یہ فرائض پوری طرح سے انجام پاتے ہیں تو ان کا نتیجہ ایک مرتب کام یا فعلیت ہوتی ہے ہم دیکھتے ہیں کہ ہر عمدہ صنعت خواہ تو وہ علم و ہنر کی ہو یا فطرت کی اس میں یہ خصوصیت ہوتی ہے کہ یہ دو حدوں کے مابین ایک معتدل و متوسط حالت ہوتی ہے جن میں ایک حد تو زیادتی اور دوسری حد کمی کی ہوتی ہے۔ ہر قسم کا کمال اسی قسم کا اوسط ہوتا ہے یہی حقیقی معنی میں اخلاقی فضیلت ہے جو جذبہ و عمل کے میدان میں انسان کا کمال ہے۔ مثلاً عفت درمیانی درجہ ہے عیاشی اور مرتاضی کے مابین۔ شجاعت معتدل صورت ہے بزدلی اور تہور کے مابین چنانچہ ارسطو فضیلت کی تعریف اس طرح سے کرتا ہے کہ "یہ ذہن کی ایک مستقل و پائیدار حالت ہے جس کا اظہار ایسے عمدی افعال سے ہوتا ہے جو اوسط اضافی میں واقع ہوتے ہیں اور اوسط کا تعین عقل کرتی ہے جسکے معنی یہ ہیں کہ اوسط وہ ہوتا ہے جو ایک صاحب حکمت عملی کی نظر میں اوسط ہوتا ہے۔ اسکے معنی یہ ہیں کہ مستقل ذہنی حالت ایک ہی قسم کے عادتی افعال سے پیدا ہوتی ہے اور یہ

افعال وہی ہوتے ہیں جن کا یہ باعث ہوتی ہے۔ مثلاً انسان متواتر عفیفانہ افعال کرنے سے عفیف انسان ہو جاتا ہے۔ پس فضیلت ایک طرح کی عادت ہے ؎

اس تعریف کے بعض اجزا کو ارسطو پھر واضح کرتا ہے۔ اول یہ کہ جو افعال اخلاقی نقطۂ نظر سے معمولاً اچھے ہوتے ہیں وہ تسویقاً نہیں بلکہ عمداً ہوتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ صاحب فضیلت ذی عقل ہونے کی حیثیت سے ایسی غایت کو اپنا مقصد بناتا ہے جس کا اس کو عقل کے ذریعہ سے تعقل ہوتا ہے اور وہ غیر عقلی تسویقات پر ان کی جانچ پرتال کئے بغیر اندھا دھند عمل کر کے مطمئن نہیں ہوتا۔ لہذا مقصد پر خیر کا حکم لگنا چاہئے جس کا اظہار اس طرح بھی ہو سکتا ہے کہ وہ فعل کسی ایسی غایت کے لئے کیا جائے جو شریفانہ ہو۔ دوسرے یہ کہ فضیلت کا راستہ تو ایک ہوتا ہے اور عیب کے راستے بہت ہوتے ہیں کیونکہ اوسط سے زیادتی و کمی کا ہر درجہ عیب ہوتا ہے۔ تیسرے یہ کہ راہ اوسط کسی میکانکی و بدیہی اصول سے معلوم نہیں ہوتی جس طرح سے کہ حساب میں معلوم ہو جاتا ہے۔ یہ صرف اس شخص کو معلوم ہوتا ہے جو کردار صائب میں عملی طور پر ماہر ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اوسط معلوم کرنے کے لئے چند عملی قواعد بیان کئے جا سکتے ہیں لیکن آخر کار فیصلہ جبلی اخلاقی وجدان ہی کی عدالت سے ہوتا ہے اس قسم کا وجدان کچھ تو خلقی ہوتا ہے اور کچھ ان لوگوں کے تجربہ کا نتیجہ ہوتا ہے۔ جو ہمیشہ راہ صواب کی تلاش میں رہتے ہیں ؎

اس مسئلہ کی فضیلت جذبہ یا عمل میں دو انتہائی حدوں کے مابین ایک معتدل و متوسط حالت ہوتی ہے امثلہ درج ذیل ہیں:۔

زیادتی	اوسط	کمی
تہور	شجاعت	جبن یا بزدلی
عیاشی	عفت	ترک لذت
فضول خرچی	کشادہ دلی	بخل
بدمزاجی	خوش مزاجی	چاپلوسی
خوشامد	خوش خلقی	کج خلقی

عدالت خاص معنی میں اوسط امر ہے یعنی اس کے ایک طرف تو اپنے حصہ

سے زیادہ لے لینے کا عیب ہے اور دوسری طرف اپنے حصہ سے کم لینے کا عیب ہے۔

ارسطو یہ بھی کہتا ہے کہ اس نظریہ کو ہر جگہ کھینچ تان کر نہیں لانا چاہئے۔ کیونکہ یہ تو گویا علامتی کھمبا ہے۔ جو فضیلت کی طرف اشارہ کرتا ہے اس کی کوئی قطعی تعریف نہیں۔ نیز بعض عیوب ایسے ہوتے جن کے لئے کوئی اعتدالی حالت نہیں ہوتی۔ مثلاً زناکاری یا قتل یا رہزنی کی اعتدالی حالت نہیں ہوسکتی۔ مگر پھر بھی یہ کہہ سکتے کہ یہ عیوب عیاشی غضب کینہ وری یا طمع جیسے شدید جذبات کے نتائج ہوتے ہیں۔

ارادی افعال اور ذمہ داری :— جب فاعل فعل کا اصلی باعث ہوتا ہے اور خارج سے اس پر دباؤ نہیں پڑتا تو اس وقت فعل ارادی ہوتا ہے۔ اس کے متعلق ارسطو کوئی عمیق و دقیق بحث نہیں کرتا۔ وہ فرض کرلیتا ہے کہ انا یا ذات افعال کا باعث ہوسکتی ہے اور یہ نظریہ ایسا ہے جو کانٹ کے نظریہ آزادی ارادہ (اختیار) کی طرف لیجاتا ہے انسان صرف ارادی افعال کا ذمہ دار ہوتا ہے اور انہیں کے لئے اس کی تعریف یا مذمت کی جاتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس کو عادات حسنہ پیدا نہ کرنے کے متعلق الزام دیا جاتا ہے کیونکہ اس کے جذبات کی شدت ممکن ہے اب اس کو ارادی عمل کے ناقابل کردے لیکن ایک وقت ایسا تھا جب کہ اس میں اپنے اندر ضبط نفس کی فضیلت پیدا کرلے کی صلاحیت تھی۔ جو افعال و جذبات اخلاقی نقطۂ نظر سے اچھے اور جو اخلاقی نقطۂ نظر سے برے ہوتے ہیں ان کی تعریف و مذمت ہوتی ہے کیونکہ ان سے اس سیرت کا اظہار ہوتا ہے جو فاعل اپنے میں ارادی افعال کے ذریعے سے پیدا کرتا ہے۔

فضائل اربعہ — چند خاص فضائل اعتدال، شجاعت، عدالت، مودت

ارسطو کے نزدیک افلاطون (جمہوریہ) کے نسبت بہت محدود معنی رکھتی ہیں۔ وہ صرف مسلمہ معانی پر اکتفا کرتا ہے برخلاف اس کے افلاطون فلسفیانہ وحدت و ارتباط پیدا کرلینے کے لئے تعمیم کرتا ہے۔

اعتدال سے ارسطو کی مراد لذات جسمانی میں اعتدال ہے خصوصاً ان جسمانی لذات میں جو انسان و بہائم میں مشترک ہیں پرہیزگاری کا اعتدال سے بہت

قریبی تعلق ہے۔ لیکن اس میں اور پرہیزگاری میں یہ فرق ہے کہ پرہیزگار کو شدید خواہش ہوتی ہی نہیں یا ہوتی ہے تو وہ اس کو کلیتہً دبا لیتا ہے۔ پس پرہیزگاری نسبتہً ادنیٰ درجے کی فضیلت ہے۔ اس سے تجاوز یعنی عدم ضبط، عیاشی سے زیادہ قابل عفو ہے جو اعتدال سے تجاوز ہے کیونکہ غیر ضابطہ شخص اپنی مرضی کے خلاف جذبہ کی شدید قوت سے مجبور ہو جاتا ہے۔ برخلاف اس کے عیاش آدمی کی قوت ارادی خراب ہو جاتی ہے اور وہ حد سے زیادہ لذت کا خواہشمند ہوتا ہے ۔

شجاعت یا بہادری

شجاعت یا بہادری بزدلی اور تہور کے مابین اعتدالی حالت ہے شجاعت کے لئے یہ شرائط پوری ہونی لازمی ہیں۔ خوف کے لئے واقعی سبب موجود ہو اور خوف کا احساس بھی واقعاً ہوتا ہو۔ اور اس کو کسی شریفانہ کام کے لئے دبایا جائے اور اس طرح سے دبایا جائے کہ صحیح قسم کے فعل میں خوف سے رکاوٹ واقع نہ ہو۔ اور انسان اپنا فریضہ بے جھجک اور بلا کسی پس و پیش کے انجام دے نیز یہ کہ انسان غیر ضروری خطرات میں بھی پڑنے کے لئے تیار نہ ہو کیونکہ یہ تہور کی طرف لے جاتا ہے۔ اس فضیلت کے اظہار کا لڑائی کا وقت سب سے بڑا موقع ہوتا ہے۔ حقیقی شجاعت بلکہ تمام اخلاقی فضائل کی علامت یہ ہے کہ اُن کا محرک شریفانہ ہو۔ مثلاً شجاعت کی وہ اشکال جو بار بار خطرہ میں پڑنے کی عادت پر مبنی ہوں۔ (جیسے آزمودہ کار سپاہی کی شجاعت)، لاعلمی یا بے ہوشی یا غیظ و غضب (جیسے کہ شیر کی شجاعت) پر جو جرات مبنی ہوتی ہے وہ حقیقی معنی میں اخلاقی فضیلت نہیں ہوتی۔ کیونکہ ان میں ہمت تو ہوتی ہے۔ لیکن اس کی عقل ہادی راہ نہیں ہوتی۔ ارسطو کے نزدیک شجاعت کا حلقہ جسمانی خطرات تک ہی محدود ہے۔ فلاطون کے یہاں اس کے مطابق جو فضیلت ہے اس کا حلقہ بہت ہی وسیع ہے۔ اس میں صرف (مروجہ معنی میں) اخلاقی شجاعت بھی نہیں بلکہ ذہنی قوت بھی داخل ہے (جس سے ہر قسم کی جذبہ کی تحریک کا مقابلہ ہو سکتا ہے ۔

اخلاقیات کی کتاب پنجم میں محض عدالت اور اس کے متعلق فضائل پر بحث ہے۔ فلاطون اس یونانی لفظ کے جس کا ترجمہ عدالت کیا جاتا ہے، ایک وسیع فلسفیانہ معنی لیتا تھا۔ اس کے برعکس ارسطو مروجہ معنی کی تحلیل و تعیین کرنا چاہتا ہے اور اس

ہیں اس کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ مروجہ معنی میں باہم اختلاف ہے۔ سب سے پہلے تو عدالت کا مفہوم حکومت کے قوانین کا اتباع لیا جاتا ہے۔ اور چونکہ بظاہر قوانین رعایا کی اصلاح و فلاح کے لئے ہوتے ہیں۔ اسی لئے اس لفظ کے معنی معاشرتی فضیلت کے ہو جاتے ہیں۔ اور چونکہ جو شخص اپنے ہمسائے کا حق ادا کرتا ہے اس کو بھی صاحب فضیلت کہتے ہیں اس لئے عدالت کو کامل فضیلت کے مساوی کہا جاتا ہے۔ مگر ارسطو عدالت سے زیادہ تر محدود معنی میں بحث کرتا ہے اور محدود معنی میں اس کا اظہار ایسے افعال سے ہوتا ہے جن کا تعلق شخصی اعمال و افعال سے ہے۔ اس خاص عدالت کی پھر قسمیں کی جاتی ہیں (۱) تقسیمی عدالت اور (۲) اصلاحی عدالت۔ تقسیمی عدالت کے دو اصول ہیں۔ ایک تو یہ کہ کسی تجارت یا معاملہ کے حصہ دار کو اس سے اتنا منافع ملنا چاہیئے جتنا کہ اس کا حصہ ہے۔ دوسرا یہ کہ انسان سے مصارف عامہ کے لئے اس کی حیثیت اور ملکیت کے اعتبار سے لینا چاہیئے پہلے کو شغل اصل کے دوسرے کو اجرائے محصولات کے مساوی کہہ سکتے ہیں۔ اصلاحی عدالت قانون زمین کی خلاف ورزیوں سے بحث کرتی ہے۔ اس جرمانہ یا معاوضہ کا اندازہ نقصان سے ہوگا اور اس کو تقسیمی عدالت کی طرح سے اشخاص کے خاص حالات سے کوئی بحث نہیں ہے۔

اس کے علاوہ عدالت کی اور بہت سی قسمیں ہیں۔ جب اس پر کسی سیاسی قانون کے حوالے کے بغیر غور کرتے ہیں تو یہ نیک نیتی ہے۔ جس سے قانونی احکامات سے علیحدہ عدالت کی محبت ظاہر ہوتی ہے۔

مودت — یونانی فلاسفہ کو دوستی و مودت پر بحث کرنیکا بہت شوق تھا ارسطو کے نزدیک مودت کی تین قسمیں ہیں یہ یا تو افادہ پر مبنی ہوتی ہے یا لذت پر مبنی ہوتی ہے یا حسن سیرت پر مبنی ہوتی ہے۔ لیکن پہلی دو قسمیں عارضی ہوتی ہیں۔ البتہ جو جانبین کے حسن سیرت پر مبنی ہوتی ہے، وہ صحیح معنی میں مستقل و پائیدار دوستی ہوتی ہے۔ اس میں اول الذکر دونوں اقسام کے فوائد بھی موجود ہیں کیونکہ نیک اور عمدہ لوگ مفید اور دلچسپ دونوں ہوتے ہیں۔ دوستی بھی مسرت کے لئے بہت ضروری ہے۔ کیونکہ انسان بالطبع معاشرت پسند واقع ہوا ہے

اور اس فضیلت کے کام میں لانے سے بہت عمدہ افعال ظہور میں آتے ہیں جو بصورت دیگر ظہور میں نہ آتے (یہ کلیہ کے اس نظریہ پر نکتہ چینی ہے کہ حکیم اور لوگوں سے علٰحدہ ہوتا ہے) روح کا وہ فعل جس سے مسرت پیدا ہوتی ہے وہ اس میں شک نہیں کہ داخلی ہوتا ہے۔ با ایں ہمہ یہ بعض خارجی نعمتوں کے قبضے کا بھی محتاج ہے۔ اور دوست خارجی نعمتوں میں سب سے بڑھی ہے۔ لیکن اس سے بھی زیادہ اہم بات یہ ہے کہ دوست داخلی اور روحانی ملکیت ہوتا ہے۔ اور واقعی طور پر ہمارا وجود ثانی ہوتا ہے۔ جس کی مسرت میں ہم شریک ہو سکتے ہیں۔ ایک اچھے آدمی کے لئے زندگی بلاشبہ ایک عمدہ اور دلچسپ چیز ہوتی ہے۔ پس ایک اچھے دوست کے وجود کا احساس ہماری مسرت کو زیادہ کرتا ہے۔ کیونکہ ہم زندگی کے ان افعال میں شریک ہو جاتے ہیں جن سے دوسرے کی مسرت وابستہ ہوتی ہے ؛

اپنی اور دوسروں کی محبت ارسطو کہتا ہے کہ قدیم اخلاقی فیصلہ تو محبت نفس کو عیب قرار دیتا ہے مگر واقعہ یہ ہے کہ ہر شخص اپنی اغراض و مفاد کے فکر میں رہتا ہے اور یہ بات بالکل عقل کے مطابق ہے کہ انسان سب سے زیادہ اپنے نفس سے محبت کرے۔ اس معمے کی کنجی لفظ اپنے کے ابہام کے اندر ہے۔ بُرا آدمی صرف اپنی غیر معقول ذات کو دوست رکھتا ہے اور اس لئے وہ اپنے حق سے زیادہ روپیہ عزت لذت جسمانی اور دوسری چیزیں لینا چاہتا ہے اور اس سے اس کی ذات اسفل خوش ہوتی ہے۔ لیکن ذات میں بہ حیثیت مجموعی ایک معقول حصہ بھی ہوتا ہے اور یہ انسان کے افعال کا صحیح ہادی وحاکم ہوتا ہے۔ پس جو شخص صحیح معنی میں اپنی ذات کو دوست رکھتا ہے وہ عقل کا اتباع کرتا ہے۔ وہ افعال حسنہ کو سب سے زیادہ دوست رکھتا ہے اور اس سے وہ اپنی اور دوسروں دونوں کی خدمت انجام دیتا ہے۔ اگر حقیقی خیر داعی ہو تو وہ اپنی دولت حتیٰ کہ اپنی جان تک اس کے حصول کے لئے قربان کر دیتا ہے۔ لیکن برا آدمی اپنا اور دوسروں دونوں کا دشمن ہوتا ہے، کیونکہ وہ صرف اپنی ذات اسفل کو خوش رکھتا ہے۔ جو کہ اس کی کل ذات کا صرف ایک جزو اور درحقیقت چھوٹی اور کاذب ذات ہے ؛

لذت والم اور خیر

اس امر سے تو انکار نہیں ہو سکتا کہ لذت کے حاصل کر لینے اور الم سے بچنے کی خواہش افعال انسانی کی سب سے بڑی محرک ہے اور مقنن اس حقیقت سے سزائیں دینے میں فائدہ اٹھاتے ہیں لیکن لذت کی اخلاقیاتی قیمت کیا ہے، اور نعمتوں کی میزان میں اس کی منزلت کونسی ہے؟ یہ امر تو مسلم ہے کہ لذت بھی ایک خیر ہے کیونکہ قدرتی طور پر ہم اسکی اسی کی خاطر خواہش کر لیتے ہیں کسی دوسری شئے کے لئے خواہش نہیں کرتے۔ لیکن لذت مسرت کامل کا جزو اعظم نہیں ہو سکتی کیونکہ عام طور پر تجربہ ہوتا ہے کہ بعض لذتیں اپنے ناپاک متلازمات کی وجہ سے شر ہوتی ہیں ہر قسم کی زیادتی اور ہر قسم کی افراط بری ہے۔ اور یہی حال لذات کا ہے۔ اس سے نتیجہ نکلتا ہے کہ لذت نہ خیر برتر ہے اور نہ اعلیٰ درجہ کی نعمت ہے۔ ارسطو کا عام نتیجہ (اگر ہم یہ مان لیں کہ اس کا استدلال صحیح ہے جس کے متعلق بہت کچھ شک کیا گیا ہے) کہ لذت مسرت کا ایک لازمی عنصر ہوتی ہے لیکن اس کا صرف یہی ایک عنصر نہیں ہے کتاب ہفتم میں جس کو عموماً یوڈیمس سے منسوب کیا جاتا ہے۔ لذت کی یہ تعریف کی جاتی ہے کہ یہ روح کی ایسی فضیلت ہوتی ہے جسکی راہ میں کسی قسم کی رکاوٹ نہیں ہوتی اور اس میں اس کو مسرت کا بالکل عین بنایا جاتا ہے جس کی تعریف میں یہ کہا گیا تھا کہ یہ کامل فعلیت ہوتی ہے۔ لیکن یہ امر بھی بالکل واضح ہے کہ ارسطو فعلیت کی نوعیت کو بھی اس قدر اہم سمجھتا تھا جس قدر کہ اس کے متلازم احساس کو اور اگر لذت کو مسرت کا عین سمجھا گیا ہے تو اس کی محض یہی وجہ نہیں ہے کہ یہ ایسی فعلیت ہے جو بلا رکاوٹ کے ہوتی ہے بلکہ فعلیت کے اندر بھی کوئی ایسا وصف جو اس کو ایسا کر دیتا ہے کہ اسکی راہ میں کوئی مزاحم نہیں ہوتا۔ بہ حیثیت مجموعی ارسطو کا یہ خیال ہے کہ لذت کی قیمت محض احساس سے خارج کسی شئے سے متعین ہونی چاہئے اور وہ اس کا معیار ہو۔ ظاہر ہے کہ اس سے وہ کلبیہ اور سرینیہ کے نظریوں کے مابین اعتدالی نظریہ قائم کرنا چاہتا ہے۔ ارسطو کے نظریہ میں بظاہر جو تناقض نظر آتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے لذت کا مفہوم متعین نہیں کیا ہے۔ ایک جگہ تو وہ اس کو مجہول احساس کہتا ہے اور دوسری جگہ اس کو ذہنی فعلیت بتاتا ہے ؎

علم و فضیلت

سقراط فضیلت کو عملی بصیرت کہتا تھا۔ یعنی ایسا علم جس سے عمل

میں کام لیا جاتا ہے۔ ارسطو یہ تسلیم کرتا ہے کہ فضائل اور عملی بصیرت واقعتاً ایک دوسرے سے جدا نہیں ہو سکتی لیکن اسکے ساتھ وہ کہتا ہے کہ یہ ایک دوسرے کے عین نہیں ہیں فضیلت علمی عنصر (بصیرت) کے بغیر اخلاقی نہیں بلکہ فطری یا جبلی ہوتی ہے کیونکہ اخلاقی فضیلت کی تعریف میں تو یہ کہا جاتا ہے کہ جذبات اور خواہشیں عادۃً عقل کے تابع ہوتی ہیں۔ اس لئے جو شخص عملی بصیرت رکھتا ہے اس میں ہر قسم کی اخلاقی فضیلت موجود ہوتی ہے کیونکہ کامل طور پر عملی بصیرت ناشی فضیلت افعال سے پیدا ہوتی ہے اور یہ پھر عملی عادات سے نیک افعال کی طرف لیجائیگی ؎

ارسطو کو سقراط سے اس باب میں اتفاق ہے جو شخص راہ صواب کہجانتا ہے وہ صواب کے علاوہ اور کسی شے پر عمل کر ہی نہیں سکتا۔ غیر ضابط شخص جب تحریکات سے بھی آزاد ہوتا ہے اس وقت بھی وہ صرف یہ رائے قائم کرتا ہے یا یہ محسوس کرتا ہے کہ مجھے اپنی خواہشوں کو قابو میں رکھنا چاہیئے۔ ممکن ہے کہ اسکی خواہشیں اس قدر قوی ہو جائیں کہ ان آراء و احساسات کا ان پر کوئی بس نہ چلے لیکن حقیقی علم کو یہ کسی طرح سے زیر نہیں کر سکتیں۔ اس مقام پر ممکن ہے ارسطو اپنے مسئلۂ فضیلت کے مطابق یہ بھی کہدیتا کہ اخلاقی فضیلت کا علم اور اسکی عادت دونوں لازمی ہیں اس بحث میں اس نے سقراط و فلاطون کے اس خیال کا اتباع کیا ہے کہ حقیقی علم ارادہ اور عقل دونوں پر حاوی ہو جاتا ہے۔ اگر اس نظریہ کو تسلیم کر لیا جائے تو ہم کو یہ ماننا پڑیگا کہ ایک ایسا شخص جس کو شراب کی بیحد عادت ہوتی ہے اور جو اس طرح سے اس کی خواہش نہیں دبا سکتا، وہ اپنی عقل اور اپنے ارادہ دونوں کو فنا کر چکا ہے اور اس کو پوری طرح پر اس کا علم نہیں ہوتا کہ وہ کیا کر رہا ہے۔ لیکن ارسطو اس امر کو تسلیم کرتا ہے کہ غیر ضابط شخص کو عمل صائب کے عام اصولوں کا علم ہو سکتا ہے (مثلاً زیادتی بری ہے، لذت معتدل اچھی ہوتی ہے) لیکن خواہش جزئی حالت میں اس سے عام اصول کو غلط استعمال کرا دیتی ہے ؎

معیاری زندگی

مسرت کی ارسطو نے یہ تعریف کی ہے کہ یہ روح عقلی کی فعلیت ہے جو فضیلت کے مطابق ہوتی ہے اور فضیلت عام طور پر ایک ایسا وصف ہوتا ہے جس کی بنا پر انسان اپنا صحیح فریضہ پوری طرح پر انجام دے سکتا ہے۔ پس چونکہ عقلی فضیلت

روح انسانی کا سب سے اعلیٰ فریضہ ہے اس لئے اخلاقی فضائل کی مختلف اشکال ہیں جن کو عقل اپنے آزاد عمل کے لئے اختیار کرتی ہے۔ لیکن یہ اشکال محض عقل سے عالم وجود میں نہیں آتیں۔ یہ ایک حد تک ان واقعی حالات سے بھی پیدا ہوتی ہیں جن میں عقل اپنے آپ کو پاتی ہے۔ یہ حالات و شرائط اس قسم کے ہوتے ہیں جیسے کہ فرد کی خاص قسم کی جسمانی و ذہنی بناوٹ۔ معاشرہ کی خاص ساخت جس کا وہ اپنے آپ کو جزو پاتا ہے عقل ان حالات و شرائط کو اپنی فعلیت کے مطابق کرنا چاہتی ہے۔ چنانچہ ان خواہشوں اور احساسات کو باقاعدہ کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ جو جسم اور ذہن کے غیر عقلی حصہ سے پیدا ہوتی ہیں۔ یہ معاشری ہم نوائی بھی پیدا کرنا چاہتی ہے تاکہ افراد کی باہمی مخالفت سے اس کے عمل میں رکاوٹ واقع نہ ہو۔ پس اخلاقی فضائل ایسی اشکال ہیں جن سے عقل اپنا تحقق کرنے کے لئے انسان کی روح اور معاشرت یا حکومت کو جو افراد پر مشتمل ہوتی ہے منضبط و باقاعدہ کرتی ہے۔

اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اخلاقی فضائل خود مقصود بالذات نہیں ہیں بلکہ یہ صرف وسائل ہیں جن کو عقل آزادی حاصل کرنے کے لئے اختیار کرتی ہے۔ ہر قسم کے حالات میں یہ بہترین وسائل ثابت ہوتے ہیں۔ مگر اخلاقیات کے انتہائی مسئلہ پر ہنوز غور کرنا باقی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ برترین خیر یا اس معیاری زندگی کی ایجابی نوعیت کیا ہے۔ جو عقل کی کامل فعلیت پر مشتمل ہوتی ہے۔ اس کے جواب میں ارسطو کہتا ہے کہ یہ تفلسف ہے اور اس سے وہ ایسی زندگی مراد لیتا ہے جو بغیر کسی قسم کی رکاوٹ کے حقیقت کے سمجھنے اور اس کی تحقیق کرنے میں صرف ہوتی ہے۔ یہی روح عقلی کا فریضہ ہے۔ کامل فعلیت کے اعتبار سے تحقیق کی زندگی میں کسی قسم کی رکاوٹ نہیں ہوتی اس لئے بیحد لذت بخش و خوشگوار ہوتی ہے۔ اس میں لذت و خیر میں کبھی کسی قسم کا تصادم نہیں ہو سکتا۔ نیز اس کی محض اسی کے لئے خواہش کرنی چاہیئے اور یہ بجائے خود مکمل ہوتی ہے۔ اور اس طرح سے اس سے مسرت کی تمام شرائط پوری ہوتی ہیں۔ یہ اخلاقی فضائل کی فعلیتوں سے بہت بالا ہے جن کو محض انسانی معاشرتی نقائص کی بنا پر فضائل کہتے ہیں (مثلاً بہترین معاشرہ میں شجاعت بیسود ہوگی اور ایسی روح کے لئے اعتدال کی بھی ضرورت نہ ہوگی جس کے سب سے زیادہ لذت بخش و خوشگوار افعال بہترین

بھی ہوں۔ اخلاقی فضائل کی فعلیتیں انسانی ہوتی ہیں لیکن معیاری زندگی الوہی ہوتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ارسطو اس جگہ یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہوگیا ہے کہ کامل زندگی کو انسان اپنی موجودہ حالت میں حاصل نہیں کرسکتا۔ کیونکہ اس کے لئے دنیاوی مشاغل و آلام سے فراغت ہی نہیں بلکہ حیات جاوید کی بھی ضرورت ہوتی ہے۔ اگر یہ نہ ہو تو پھر یہ ناقص رہ جاتی ہے۔ معیاری زندگی صرف خدا کو حاصل ہے۔ بایں ہمہ انسان میں بھی کوئی شے الوہی ہوتی ہے اور اس کو بھی کامل زندگی کے حاصل کرنے کی کوشش کرنی چاہئے۔ اس کو اگرچہ حیات جاوید میسر نہیں مگر اس کے باوجود اسے اپنی حقیقی ذات یعنی عقل کی فعلیت کو پورا موقع عمل دیکر اس طرح سے زندگی گزارنی چاہئے کہ گویا اس کو حیات جاوید حاصل ہے۔

فلاطون و ارسطو کی اخلاقیات پر ایک عام تبصرہ

ہم یہ بیان کرچکے ہیں کہ فلاطون اور ارسطو جن اخلاقیاتی نتائج تک پہنچتے ہیں ان میں (جس حد تک کہ انفرادی خیر کا تعلق ہے) بہت کچھ مشابہت ہے خصوصاً طمانیت کی زندگی کے تعقل میں دونوں بالکل متفق ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ فرائض ذہنی کے مابین ہم نوائی کا نام ہے جس میں لذت اور عقلی وجمالی افعال دونوں داخل ہیں۔ اس کے علاوہ اور بہت سے امور میں اتفاق ہے ارسطو کی معیاری زندگی کا تعقل (تعقل فلسفہ) جس میں وہ عام اخلاقیات سے تجاوز کرجاتا ہے، ایسی خصوصیت ہے جو سقراط کے بعد کے یونانی فلاسفہ میں عام طور پر پائی جاتی ہے اور وہ سب سے عقلمند آدمی اس کو سمجھتے ہیں جس کو مسرت سب سے زیادہ میسر ہے اور جو معمولی انسانوں سے علیحدہ اور ان سے بالاتر روحانی زندگی گذارتا ہو۔ یہ خیال فلاطون کے اُس نظریہ کا نتیجہ ہے کہ جدلیت جو انسان کی سب سے اعلیٰ فعلیت ہے صرف چند منتخب افراد کو میسر ہے۔ اس کے معنی یہ نہیں کہ عقلمند آدمیوں کے ہی حقوق ہوتے ہیں یا یہ کہ اُن کے معمولی آدمیوں کی نسبت زیادہ حقوق ہوتے ہیں۔ اس کے برعکس (فلاطون کے نزدیک) ان کو کل کی بہبودی کے لئے مملکت پر حکومت کرنی ہوتی ہے

ارسطو کی بھی یہی تعلیم ہے کیونکہ وہ بھی یہ کہتا ہے کہ سلطنت کی فلاح وبہبود کسی ایک فرد کی فلاح وبہبود سے زیادہ بلند مرتبہ اور کامل ہوتی ہے۔ اس کے بعد فلاطون و ارسطو اس امر میں متفق ہیں کہ دونوں کے نزدیک حقیقت کا علم حاصل کرنے کی قابلیت انسان کا سب سے بڑا جوہر ہے۔ اسی وجہ سے اُن کو بعض اوقات علمیہ کہتے ہیں۔ یہ رجحان کچھ تو اُن کے ذاتی مذاق پر مبنی تھا کیونکہ دونوں علم کو علم کی غرض سے حاصل کرتے تھے اور اسی میں اُن کو سب سے زیادہ تشفی اور اطمینان نصیب ہوتا ہے انھوں نے جلدی میں یہ نتیجہ نکال لیا کہ اوروں کا بھی یہی حال ہوگا۔ لیکن وہ محض علمیہ بھی نہیں ہیں کیونکہ وہ لذت اور ذوق حسن کو مسرت کا نہایت ہی اہم جزو خیال کرتے ہیں۔ لیکن محض نظریہ لذت میں بہت خرابیاں معلوم ہوتی تھیں۔ لذت محض کی جستجو فضول ہے کیونکہ خود لذت کا حصول اس امر پر مبنی ہے کہ ہم کو لذت کے علاوہ اور چیزوں کی بھی خواہشیں ہوں۔ بہ حیثیت مجموعی دونوں اس امر کی تعلیم دیتے ہیں کہ علم کا محض علم کے لئے حاصل کرنا (اگرچہ واحد بہترین فعل نہ ہو) بہترین فعل ہے اور اس میں سب سے زیادہ لذت حاصل ہوتی ہے ؎

معاشرتی اخلاقیات میں دونوں کی تعلیم یہ ہے کہ فرد کے ذمہ ایک حق معاشرہ کا ہوتا ہے جس کی مملکت نمائندہ ہوتی ہے۔ ارسطو جن اخلاقی فضائل کا ذکر کرتا ہے ان میں اجتماعی وانفرادی دونوں طرح کی قیمت پائی جاتی ہے یہ اس ضبط کی شکلیں ہیں جو عقل عام معاشرہ کی صلاح وفلاح کے لئے فرد پر جاری کرتی ہے۔ فلاطون کے نزدیک (ہمارے ترجمہ کے مطابق) معاشرتی فرائض کو جو شئے قوت بخشتی ہے وہ ایک کل کے اندر اُس کے اجزا کا موزوں وباقاعدہ تعلق ہے۔ یہ تعلق چونکہ بذات خود خیر ہے اس لئے اس کو فرد اور مملکت دونوں میں مستحسن خیال کیا جاتا ہے یہی عدالت کا تحقق ہوتا ہے۔ معاشرتی فریضہ کی اصل کی یہ توجیہ کچھ تصوری وتجریدی ہے اور نہ اوسط درجہ کے شہری اس کو پسند کریںگے۔ بہرحال ہمدردی اور دیگر معاشرتی جبلتیں نیز ان منافع کا خیال جو انسان معاشرتی نظام سے حاصل کرتا ہے فلاطون کے تعقل عدالت کو قوی کرتے ہیں ؎

اگرچہ فلاطون وارسطو دونوں کا اخلاقی نصب العین ایک ہی ہے لیکن جیساکہ

گذشتہ صفحات سے ظاہر ہو چکا ہے اُن کے طریق کار بہت مختلف ہیں۔ فلاطون کو ہر جگہ وحدت و باقاعدگی کی تلاش ہوتی ہے۔ وہ تعمیم کرتا ہے۔ برخلاف اس کے ارسطو تقسیم و تحلیل کرتا اور اخلاقیاتی اصطلاحات کے عملی معنی دریافت کرنا چاہتا ہے۔ اسی رجحان کی بنا پر ارسطو نے اخلاقیات کو دیگر علوم سے علٰحدہ کیا ہے، اگرچہ اسکے نظریۂ فلسفہ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وحدت اور (علمی) باقاعدگی کو وہ بھی معیار اخلاقیات جانتا ہے نیز یہ کہ فلاطون اخلاقیاتی معیار اور موجود حقیقی کو ایک کہتا ہے، لیکن ارسطو زیادہ حقیقت پسند ہے وہ اس امر کا دعویٰ کرنا احتیاط کے خلاف سمجھتا ہے کہ برترین خیر انسان کے لئے قابل حصول ہے ؎

(+)

باب (۴)

ابیقورس

فلسفہ ابیقورس سرینی اخلاقیات کی ایک مہذب اور اصلاح شدہ شکل تھی جس کے ساتھ دیما قریطوس کی سالمایت ملی ہوئی تھی۔ رواقی فلسفہ کی طرح سے اس فلسفہ نے بھی رومیوں میں بہت رواج پایا۔ اس کی روم کے مشہور شاعر لیوکریشیس نے نہایت شد و مد کے ساتھ اور ہوریس نے نسبتہً معمولی طور پر حمایت کی۔

ابیقورس فلسفہ کو سعادت کا علمی مشغلہ سمجھتا تھا۔ اس کے نزدیک علم محض ایک وسیلہ ہے اور بجائے خود غایت نہیں ہے منطق و طبیعیات محض اخلاقیات کے تابع ہیں اور ان کا اس کے علاوہ کوئی فائدہ نہیں کہ یہ سعادت کا باعث ہوتی ہیں۔ نظریہ علم کا فائدہ یہ ہے کہ یہ سعادت کے صحیح اور غلط رہبروں میں امتیاز کرے۔ اور طبیعیات کا مطالعہ اس لئے ہونا چاہیئے کہ انسان کائنات مادی میں اپنی صحیح حیثیت سمجھ کر ضعیف الاعتقادی اور اوہام کا شکار ہونے سے بچ سکے۔ حکمت کی لذتی قیمت یعنی یہ امر کہ اس سے میکانیکی اختراعات میں امداد ملتی ہے جو زندگی کے آرام و آسائش میں ممد و معاون ہوتے ہیں کو وہ نظر انداز کرتا ہے اور صرف اس وجہ سے نظر انداز کرتا ہے کہ اس زمانہ میں حکمت مخترعات کا باعث نہیں ہو رہی تھی بلکہ محض نظری تھی۔ اس کے نزدیک ریاضیات مع تمام قطعی تعریفات و تقسیمات

ہے (جدلیت) اور تمام صوری علوم بے کار محض ہیں کیونکہ سعادت سے ان کا کوئی تعلق نہیں ہوتا ہے۔

نظریۂ علم

اپیقوریہ کی منطق کا مقصد حقیقت کے معیار اور علم کے اصول کی تحقیق ہے۔ ہمارے تجربے کی بنیاد ادراک ہے جو حواس کے ذریعے سے ہوتا ہے۔ معیار حقیقت بلا واسطہ احساس یا گذشتہ احساسات کی واضح یادداشت ہے۔ اسی طرح سے خیر کا معیار صرف لذت یا فقدان الم ہے۔ تجربے کے حقیقی عناصر براہ راست ادراک میں موجود ہوتے ہیں اور ان کے خارجی وجود کا سوال پیدا نہیں ہوسکتا کیونکہ ہمارے اذہان تک کسی خارجی معیار کی رسائی نہیں ہوسکتی اغلاط صرف اس وقت پیدا ہوتی ہیں جب ہم ایسی چیزوں پر حکم لگاتے ہیں جو حس سے ماورا ہوتی ہیں۔ رائے اُس وقت صحیح ہوتی ہے جب اُس کی حسی تجربہ سے تصدیق ہوجاتی ہے۔ اگر ایسا نہیں ہوتا تو یہ غلط ہوتی ہے۔

طبیعیات

اس میں اپیقورس مادیتی ہے۔ یہاں وہ اس نظریہ کو قطعاً خیرباد کہدیتا ہے کہ مسئلۂ علم صرف احساس تک محدود ہے اور احساسات معروضات علم ہوتے ہیں۔ اس تناقض کی وجہ اس کے علاوہ اور کوئی نہیں کہ اُس نے منطق کو قطعاً نظر انداز کردیا ہے۔ وہ ایک عام اور زائد ذہنی مادہ کے وجود کا مدعی ہے جو لاتعداد سالمات وذرات پر مشتمل ہے وہ خود بخود اور ایک دوسرے کے تصادم کی وجہ سے خلا میں حرکت کرتے پھرتے ہیں۔ یہی حرکت کی دو ممکن صورتیں ہیں۔ حقیقت کی صرف ایک صورت ہے اور یہ مادہ ہے۔ کیونکہ سالمات اور خلا کے علاوہ اور کوئی شئے حقیقی نہیں ہے۔ ذہن مادہ کی ایک نسبتہً لطیف شکل ہے جو ان لطیف ترین سالمات پر مشتمل ہوتا ہے جو جسم میں پھیلے ہوئے ہوتے ہیں فطرت کسی غایت کو پیش نظر رکھ کر کام نہیں کرتی بلکہ سالمات کا ایک اندھادھند مجموعہ ہے جو غیر محدود خلا میں یونہی دوڑتے پھرتے ہیں۔ لیکن اس کے باوجود حیرت یہ ہے کہ اپیقورس انسان کے با اختیار ہونے کا مدعی ہے اور اس کو وہ سعادت کے لئے ناگزیر شرط قرار دیتا ہے اور اس کی توجیہ اس غیر عقلی خودکاری سے کرتا ہے جس سے سالمات بغیر خارجی اثر کے خط مستقیم میں حرکت

کرتے ہیں ؎

اخلاقیات

جس طرح ذاتی ادراک ہی صداقت کی کسوٹی ہے اسی طرح سے لذت والم کے ذاتی احساسات ہی محرکات عمل ہیں۔ اس آخرالذکر مسئلہ (نفسیاتی لذتیت) کو وہ اپنی اخلاقیاتی لذتیت کی تائید میں استعمال کرتا ہے جس سے کہ وہ اس کو واضح طور پر ممتاز بھی نہیں کرتا مسرت جو مقصد حیات ہے وہ لذات سے محظوظ ہونے پر مشتمل ہوتی ہے اور اس کے علاوہ کوئی خیر نہیں۔ اس کے ثبوت میں وہ اول تو اس اصول کی طرف توجہ دلاتا ہے کہ لذت ایسی اولین وفطری غایت ہے جو تمام ذی حس چیزوں کا مقصد ہوتی ہے اور الم سے کل ذی حس اجسام نفرت رکھتے ہیں۔ دوسرے اس اصول کی طرف توجہ دلاتا ہے کہ عام تجربہ یہی ہے کہ کسی شے کے اچھے یا برُے ہونے کا فیصلہ ہمیشہ معیار احساس سے کیا جاتا ہے۔ لیکن اگرچہ تمام لذات بذات خود مستحسن ہوتی ہیں مگر عقل اور حافظہ ہم کو یہ بتاتا ہے کہ ان کے حصول کی اندھا دھند کوشش نہ کرنی چاہئے۔ کیونکہ بعض سے بہرہ ور ہونے کے بعد ممکن ہے کہ ایسے آلام کا سابقہ کرنا پڑے جو لذت بخش احساس کی لذت سے بہت بڑھ جائیں پس خیر برتر ایک لمحے کی لذت نہیں بلکہ کل زندگی کی لذت ہے۔ اس بارے میں ابیقورس کو سرینیہ سے اختلاف تھا۔ کیونکہ اس کے نزدیک لذات کا اندازہ محض ان کی شدت ہی سے نہیں بلکہ ان کی مدت سے ہوتا ہے نیز یہ کہ اُن کے باعث ایسے آلام سے بھی سابقہ نہ کرنا پڑے جو ان کے لطف کو خاک میں ملا دیں۔ اس سے یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ لذات ذہنی لذات جسمی سے اعلیٰ وافضل ہوتی ہیں کیونکہ ان میں حافظہ اور امید کی بھی لذتیں ہوتی ہیں اور وہ بھی جو موجود احساسات کی بنا پر تجربے میں آتی ہیں علاوہ برایں لذت کا تجربہ صرف حرکت ہی میں نہیں ہوتا بلکہ ان کا تجربہ سکون میں بھی ہوتا ہے پریشانی وخلفشار سے بچنے میں بھی لذت ہے۔ یہ دوسرا امر ہے جس میں ابیقورس کو سرینیہ سے اختلاف ہے۔ بلکہ اس کی تو یہ رائے معلوم

ہوتی ہے کہ ہمکو اطمینان قلب ہی پر اکتفا کرنا چاہیئے کیونکہ شدید لذات کے بعد ایسے آلام سے ضرور سابقہ ہوتا ہے جس سے ان کا حصول باعث مسرت نہیں رہتا۔

فضیلت ابیقورس کا معیار فضیلت بالکل سرینیہ کے مشابہ ہے لیکن وہ معمولی اخلاقی فضائل کو زیادہ قیمتی خیال کرتا ہے۔ کلبیہ اور رواقیہ کی طرح سے یہ اس کے نزدیک مقصود بالذات نہیں ہیں بلکہ زندگی سے زیادہ سے زیادہ لذت حاصل کرنے کے ناگزیر وسیلے ہیں۔ فراست سب سے بڑی فضیلت ہے کیونکہ لذات کا صحیح انتخاب اسی پر مبنی ہوتا ہے اعتدال مجموعی طور پر زیادہ سے زیادہ لذت حاصل کرنے کا وسیلہ ہے اور ہر قسم کی لذت میں اوسط کو ملحوظ رکھنے سے حاصل ہوتا ہے۔ شجاعت پر ارسطاطالیسی معنی میں یعنی فضیلت مرد میدان کی حیثیت سے ابیقورس نے کوئی توجہ نہیں کی۔ اس کی غالباً یہ وجہ تھی کہ ارسطو کے اپنے شاگرد اسکندر اعظم سے بہت ہی گہرے تعلقات تھے، اس لئے اس کو سپاہی کی شجاعت کی تعریف کرنے کے لئے وجہ بھی تھی۔ برخلاف اسکے ابیقورس درس کے تنگ حلقہ میں زندگی بسر کرتا تھا۔ اس لئے اُس کو جنگ کی دلچسپیوں کے ساتھ کوئی ہمدردی نہ تھی اور وہ عام امن وامان کی زندگی کو زیادہ ترجیح دیتا تھا۔ لیکن وہ تحمل کی لذتی قیمت پر (رواقی معنی میں) بہت زور دیتا تھا کیونکہ اس کے ذریعہ سے الم کو دور کیا جا سکتا ہے۔ اور سینکا (رومی رواقی) کے نزدیک ابیقورس کے لذت حاصل کرنیکے اصول کے عملی طور پر وہی معنی ہیں جو رواقیہ کے قوانین فضیلت ہیں۔ مگر ابیقورس کا نظریہ بہت کم دل کو لگتا ہے۔ رواقیہ کی تعلیم تو یہ ہے کہ روح کی حقیقی عظمت ہر مصیبت کا مقابلہ کریگی اور اس پر کامیاب ہوگی۔ اور ابیقورس کہتا ہے کہ ہر ناگوار و تلخ شے سے جہاں تک ممکن ہو بچو۔ اس کی امثلہ حسب ذیل ہیں۔ ابیقورس کا مصنوعی نظریہ اختیار جو محض اس لئے ایجاد کیا گیا ہے کہ اس ناگوار خیال کو ذہن سے نکال دیا جائے کہ ہم اپنی مرضی کے مختار نہیں ہیں۔ دوسرے یہ مقولہ کہ "موت جس سے لوگ سب سے زیادہ ڈرتے ہیں" دراصل خوف کی شئے نہیں کیونکہ جب ہم ہوتے ہیں تو موت نہیں ہوتی اور جب موت ہوتی ہے تو ہم نہیں ہوتے۔

معاشری فضائل ان کی بنیاد ذاتی منفعت پر ہوتی ہے۔ عدالت فطری شئے

نہیں بلکہ ایک طرح کی باہمی مفاہمت کا نتیجہ ہے۔ یہ اس ضرورت کی بنا پر عالم وجود میں آتی ہے جس کو معاشرۃ کا ہر ذی عقل فرد محسوس کرتا ہے اور وہ ضرورت یہ ہے کہ اس مصیبت و تکلیف کو اپنے سے دور کرنے کے لئے جو معاشری جنگ و لقصادم کا لازمی نتیجہ ہونا چاہیئے دعاوی کو ایک اصول کا پابند کیا جائے پس عدالت ایک قسم کا معاہدہ ہے جو معاشرۃ کے مختلف افراد میں ہوتا ہے جس کی رو سے اس کا ہر فرد دوسروں کو نقصان پہنچانے سے احتراز کرنے کا عہد کرتا ہے اس شرط پر کہ وہ اس کو نقصان پہنچانے سے احتراز کرینگے۔ اس تعقل کو بعد میں ہابس نے بہت کچھ ترقی دی ہے ابیقورس دوستی کو بہت اہمیت دیتا ہے اور اس کی تعلیم ہے کہ دوستوں کا وجود عمر بھر کی سعادت کے لئے سب سے بڑا سبب ہوتا ہے حکمت کو اس سے زیادہ قیمتی کوئی جوہر نہیں مل سکتا۔

خودغرضانہ لذتیت کا انتقاد

ابیقورس کے اصولوں سے جو عملی نتائج نکالے گئے ہیں ان کا انحصار اُن افراد کے ذاتی مذاق و رجحان پر ہوتا ہے جو ان سے کام لیتے ہیں، ابیقورس مسلمہ معاشرتی و انفرادی فضائل کو مانتا ہے۔ کیونکہ اس کو ان میں لذت نظر آتی تھی۔ لیکن دوسروں کو ممکن ہے وہی نقطہ آغاز انانیت محض ظلم اور (حالات کے مطابق) سخت غیر عادلانہ افعال کی طرف لیجائے یہی ابیقوریت کے اندر معاشری خطرہ ہے۔ یہ تعلیم صحیح ہو یا غلط مگر اس میں شک نہیں کہ اگر اس کو عام طور پر اختیار کر لیا جائے تو یہ معاشرۃ کے لئے مضر ہوگی، اور مضر کچھ تو اس وجہ سے ہوگی کہ اس کے اندر غلط ترجمانی کا خصوصیت کے ساتھ بہت زیادہ احتمال ہے اور کچھ اس وجہ سے کہ اگر اس کا صحیح طور پر ہی استعمال کیا جائے تو بھی یہ ایسے ذہین لوگوں کی ذہانت کو عمل کرنے سے باز رکھتی ہے جو ممکن ہے کہ معاشرۃ کے لئے بہت زیادہ مفید ہوں۔ اس کو صرف ایسی جماعت میں ایک بے زیان تعلیم خیال کیا جا سکتا ہے جس میں معاشری و انفرادی اغراض کے مابین کامل طور پر ہم نوائی ہو جس میں مثلاً دولتمند رحم دل ہوں

اور ان کو غربا کی خبر گیری کرنے کا شوق ہو۔

اس سے زیادہ اصولی سوال یہ ہے کہ کیا ابیقوریت صحیح تعلیم ہے؟ اس پر اب مختصر طور پر بحث کر لینی چاہئے اس ذیل میں چار مسئلوں پر بحث کرنی کی ضرورت ہے جن میں سے پہلے دو نفسیاتی ہیں اور بعد کے دو اخلاقیاتی ہیں۔

(ا) کیا ہر قسم کی خواہش فوری اور ذاتی لذت کے لئے ہوتی ہے؟ اگر اس کا جواب اثبات میں ہو تو یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ محرک عمل صرف موجودہ لمحہ کی لذت ہی ہوتی ہے اور اس کے معنی یہ ہونگے کہ فلسفۂ اخلاق کی پھر کوئی ضرورت ہی نہیں لیکن ظاہر ہے کہ واقعہ یہ نہیں ہے مثلاً میں اپنا دانت اس لئے نہیں نکلواتا کہ مجھ کو اس کے نکلوانے میں کوئی لذت فوری نصیب ہوتی ہے اور اسی طرح اگر مجھے بھوک ہوتی ہے اور میں کھانا کھاتا ہوں تو وقتی لذت کے خیال سے نہیں کھاتا۔ مختصر یہ کہ ہمارے اکثر افعال کی محرک فوری لذت کی خواہش نہیں بلکہ اس کے علاوہ کوئی شئے ہوتی ہے۔ لہذا سرینیہ کی اخلاقیات کی نفسیاتی بنیاد غیر استوار ہے۔

(ب) کیا میری ہر خواہش ایسی لذت کے لئے ہوتی ہے جو میری تمام زندگی پر یکسانی کے ساتھ تقسیم ہوئی ہے۔ ابیقورس اس کے ایجابی جواب کو تسلیم کرتا تھا اگرچہ وہ اس مسئلہ کو (ا) کے ساتھ جس کا کہ اوپر ذکر ہو چکا ہے اور (ج) کے ساتھ جس کا ذیل میں تذکرہ ہوگا خلط کرتا تھا۔ ذرا سے غور کے بعد معلوم ہو جائیگا کہ ایسے بہت ہی کم عمدی افعال ہیں جو براہ راست زندگی کو پُر لذت بناتے ہوں۔ پس بحیثیت مجموعی اگرچہ لذت کے لئے کوشش کی جاتی ہے اور الم سے نفرت کرتے ہیں مگر یہ صحیح نہیں ہے کہ ہر قسم کی خواہشیں اور ہر قسم کے محرک محض لذت کے حاصل کرنے اور الم سے بچنے کے لئے ہوتے ہیں۔ یہ کہ ابیقورس کا یہ خیال ہے اس کی وجہ اس کی اغراض کی تنگی ہے وہ علم و ہنر کو نفرت کی نگاہ سے دیکھتا تھا جو انسانی فضیلت کے موضوع ہوتے ہیں اور یہ نفرت اس کو ان لذات کی وجہ سے نہیں تھی جن کا یہ باعث ہوتے ہیں بلکہ ان کے مخصوص مواد کی بنا پر تھی جو ایسے محرکات کا باعث ہوتے ہیں جو ان کی تحقیق کے داعی ہوتے ہیں۔

(ج) کیا یہ بات صحیح ہے کہ سب لوگ لذت کو برترین خیر خیال کرتے ہیں۔

اور کیا یہ سب سے زیادہ مستحسن و پسندیدہ شئے خیال کی جاتی ہے۔ کیا یہ اُن کے نزدیک ایک اصلی معیار کی حیثیت رکھتی ہے جس پر اُن کے کل افعال کی قیمت پر حکم لگایا جاتا ہو۔ ایپیقورس کے نزدیک لذت کی یہی حیثیت ہے۔ لیکن اگر یہ صحیح ہو تو وہ اس کو بے جانے بوجھے اور غیر شعوری طور پر ایسا خیال کرتے ہونگے (لہذا اس میں صحیح معنی میں کوئی اخلاقی حکم موجود نہ ہوگا) لیکن عام طور پر دیکھتے ہیں کہ اکثر لوگوں کو لذت کے برترین خیر ہونے سے انکار ہے۔ اس طرح ہم ایک نہایت ہی اہم اخلاقی مسئلہ تک پہنچ جاتے ہیں کہ

(د) اور وہ یہ ہے کہ کیا لذت برترین خیر ہے؟ کیا یہ اپنے حصول کے بعد ایسی سعادت بخشتی ہے جو اور کسی طرح سے حاصل نہیں ہو سکتی۔ کیا کسی حاصل شدہ شئے کی حقیقی قیمت براہ راست اس لذت کے مطابق ہوتی ہے جو اس سے حاصل ہوتی ہے اور کسی شئے پر کسی حد تک بھی مبنی نہیں ہوئی، ارسطو و فلاطون نے اس کا ایک عام جواب دیا ہے وہ یہ کہتے ہیں کہ لذت برترین خیر کا ایک نہایت اہم جزو ہے لیکن یہی ایک جزو نہیں ہے محض لذت سے کامل طور پر تشفی نہیں ہوتی۔ اس کا تعلق ایسی چیزوں کے ساتھ ہونا چاہیے جو محض لذت بخش ہی نہیں بلکہ اس سے کچھ زیادہ ہوں اور انھیں سے اس کا تعین ہونا چاہیے۔

باب (۵)

رواقیہ

کلبیہ کے اس خیال کو کہ فضیلت برترین خیر ہے، اور اس کا حصول ہی مسرت وسعادت کے مساوی ہے رواقیہ نے ترقی دی اور اس کی اصلاح بھی کی ؎

رواقی مذہب کا بانی زینو ساکن قبرس تھا۔ اس کے متبعین میں سب سے مشہور دو شخص ہیں کلینتھیز شاگرد زینو اور حراسی پس جو زینو کے بعد اس گروہ میں اس کا جانشین ہوا ہے۔ بعد کے رواقیہ میں تین آدمی مشہور ہوئے ہیں سینیکا اپکٹیٹس (جو غلام تھا) اور مارکس آریلس (جو شہنشاہ تھا) پینی ٹیس ساکن رہوڈس اور اس کے شاگرد پوسی ڈونیس (جس کو درس دیتے ہوئے سسرو نے بھی دیکھا ہے) انتخابی اور ایسی رواقیت کی تعلیم دیتے تھے جس میں بہت زیادہ شدت نہ تھی اور انھوں ہی نے اس کو رومیوں میں رواج دیا ہے ؎

علم وسعادت رواقیہ اور ابیقوریہ فلاطون وارسطو سے علم کو بالکل مختلف نظر سے دیکھتے تھے کیونکہ ان کی تعلیم یہ تھی کہ علم سعادت کا محض ایک وسیلہ ہے اور بذاتہ خود کوئی غایت نہیں ہے۔ اسی وجہ سے ابیقوریہ اور رواقیہ کے فلسفے محض اخلاقی ہیں، برخلاف اس کے فلاطون وارسطو کے فلسفے کا حلقہ

بہت ہی وسیع ہے۔ اس لئے زینو اور ایپیقورس کی اخلاقیات پر ان کی منطق وطبیعیات کے ساتھ غور کرنا چاہیئے جس کی انھوں نے اخلاقیاتی اغراض کے لئے تحقیق کی تھی۔ لیکن ان دونوں مذہبوں کے طبیعی ومنطقی نظریات ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں۔ رواقیہ ایپیقوریہ کی نسبت منطق اور صوری علوم کی اہمیت پر زیادہ زور دیتے ہیں اور ان دونوں مذہبوں کے نظریات وفنون میں کوئی مشترک جزو نہیں ہے ؛

نظریۂ علم

رواقیہ کے نزدیک حقیقت کی تعریف یہ ہے کہ اسمیں ادراک اپنے معروض کے واقعتہً مطابق ہوتا ہے۔ اگر اس قسم کی مطابقت نہ ہو تو معقول وفہمیدہ عمل عالم وجود میں نہیں آسکتا حقیقت کا کوئی خارجی معیار نہیں ہے۔ علم یا حکمی وقطعی اعتقاد اپنا اپنے آپ ہی معیار ہوتا ہے۔ اس کے ساتھ تیقن ہوتا ہے کیونکہ جو چیز سمجھتی ہے وہ ایک طرح کا ذہنی استحضار ہوتا ہے۔ یہ نظریہ ایپیقوریہ کے اس نظریہ کا مخالف ہے کہ علم صرف احساسات کی حد تک محدود ہے۔ رواقیہ یہ کہتے ہیں کہ ہمکو حسی ادراکات کے علاوہ بعض ابتدائی تعقل بھی ہوتے ہیں اور یہ سب انسانوں کو ہوتے ہیں یہ بالکل فطری ہوتے ہیں کیونکہ یہ معمولی تجربہ کی بنا پر ہوتے ہیں۔ بعض ان میں سے حکمت اور اخلاق کے اساسی تصورات ہوتے ہیں (مثلاً خیر وشر) ان کا فہم عقل کے ذریعہ سے ہوتا ہے ؛

طبیعیات

اس میں رواقیہ سے ایک عجیب وغریب تناقض کا اظہار ہوتا ہے۔ ایک طرف تو وہ یہ کہتے ہیں کہ ہر شئے حقیقی اور مادی ہے جس میں وہ روح یا ذہن تک کو بھی داخل کرتے ہیں۔ اور دوسری طرف وہ روح عالم یعنی خدائی وجود کے بھی قائل ہیں جو مادہ میں جان پیدا کرتا ہے اور اس سے وہ حرکت پیدا کرتا ہے جو خود اس کی فطرت میں داخل نہیں ہوتی اس لئے اشیا کی اصلی بنیادیں دو ہیں خدا اور بے صورت مادہ جو ایک دوسرے کے بالکل مخالف ہیں۔ توحید و مادیت کے تناقض سے بچنے کے لئے رواقیہ نے ایک طرح کی وحدت الوجود کا دعویٰ کیا اور کہا کہ مادہ کے ہر ذرہ میں وجود باری پنہاں ہے ان کے دونوں قسم کے نظریات کی اخلاقیاتی اہمیت ان نتائج پر مبنی ہے جو وہ ان سے اخذ کرتے ہیں۔ اول تو یہ کہ مادی قوانین غیر متغیر ہیں اور انسان اگر سعادت حاصل کرنا

چاہتا ہے تو اس کو ان کی تحقیق کرنی چاہئیے۔ اور اپنی خواہشوں اور آرزؤں کو اس تقدیر کے مطابق کرلینا چاہئیے جو یہ اس کے لئے ناگزیر طور پر متعین کرتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ یہ قوانین یونہی اندھا دھند عمل نہیں کرتے بلکہ عالم کی عقل کلی ان کو جاری کرتی ہے، لہذا سعادت کی کوشش کوئی بے سود و بیکار کوشش نہیں ہے۔ اس لئے رواقیہ کے فلسفہ کی یہ خصوصیت ہے کہ اس میں متواتر اس کی کوشش کی جاتی ہے کہ فطرت کی نابینا و کور قوتوں کی فرماں برداری کو عقل کی قوت سے ایک خدائی حکومت و تقدیر الٰہی کے معقول عقیدہ میں بدل دیا جائے ؛

اخلاقیات

ابیقورس نے احساس کو اخلاق میں ملاءِ اعلیٰ پر پہنچا دیا اس کے برعکس رواقیہ دوسری طرف حد سے بڑھ گئے۔ اور عقل کو بیحد بلند کیا اور احساس کو نیچے گرایا۔ رواقی اخلاقیات کا اصل اصول یہ ہے کہ سعادت (جو مقصود زندگی ہے) فطرت کے مطابق زندگی بسر کرنے سے حاصل ہوتی ہے، فطرت سے کائنات کے لازمی و ناگزیر قوانین مراد ہیں اور خصوصاً وہ قوانین جن کا اظہار انسان اور اس کے طبعی ماحول سے ہوتا ہے، اس اصول کو رواقیہ بنی نوع انسان پر ایک بلند تر اصول کا اطلاق قرار دیتے ہیں اور جو یہ ہے کہ تمام ذی روح اجسام میں اپنے کو باقی رکھنے کی ایک قدرتی تحریک ہوتی ہے اور اس کا اُن کو شعور بھی ہوتا ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ اس کی فطرت اس تحریک کا عملی مظہر ہوتی ہے۔ چونکہ انسان کی ذات ذی شعور و کارفرما عقل ہوتی ہے تو اس کے لئے یہ اصول کہ "فطرت کا اتباع کرو" بالکل اس کے مرادف ہو جاتا ہے کہ "عقل سے کام لو" یہ نتیجہ بھی کہ عقل و فطرت کو اگر صحیح طور پر سمجھ لیا جائے تو یہ ایک ہی قسم کے افعال کا موجب ہونگے، انھیں اصولوں کا نتیجہ ہے جو یہ کہتے ہیں کہ قوانین عالم ایک عام عقل کی بنا پر عالم وجود میں آئے اور یہی عقل جامد مادہ کی زندگی و عمل کا باعث ہوتی ہے ؛

مگر اس اصول کی، کہ فطرت کا اتباع کرو یا عقل کا کہا مانو مختلف طور پر

تفسیر ہو سکتی ہے۔ مثلاً ابیقوری کہہ سکتا ہے کہ زیادہ سے زیادہ ذاتی و انفرادی لذت حاصل کرنے کی کوشش کرنا فطری اور معقول دونوں ہے۔ اس لئے رواقیہ کی خاص خصوصیت کا اظہار اس عام اصول سے نہیں ہوتا بلکہ اس اصول کے عمل اور ان الفاظ کے معنی کے تعین میں ہوتا ہے وہ عقل یا فطرت کے مطابق کونسی زندگی ہو سکتی ہے؟

فضیلت اور خیر برتر

رواقیہ اس اصول کو عملی جامہ پہنانے میں کہ "عقل یا فطرت کا اتباع کرو" خیر اس کو کہتے ہیں جو قدرتی طور پر مستحسن و پسندیدہ ہوتی ہے۔ وہ معروضات پسند و نفرت کا حسب ذیل طریق پر اصطفاف کرتے ہیں۔ اچھی چیزیں وہ ہوتی ہیں جو جب کبھی ہوتی ہیں تو لازمی طور پر مفید و نفع بخش ہوتی ہیں، اسی بنا پر ان کی فطری اور عقلی طور پر خواہش ہوتی ہے۔ اور مختصر یہ کہ یہ بطور خود مستحسن و پسندیدہ ہوتی ہیں۔ یہ عمدہ چیزیں فضائل اخلاقی ہوتی ہیں اور خصوصاً عملی حکمت عدالت شجاعت و عفت۔ بری چیزیں ان کے برعکس ہوتی ہیں مثلاً حماقت بے انصافی بزدلی عیاشی۔ یہ برائی اور شر کی عام اشکال ہیں۔ اور شر کی خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ یہ فطری طور پر مضرت رساں ہوتا ہے اور اس اعتبار سے فی نفسہ غیر پسندیدہ ہوتا ہے۔ اچھی اور بری چیزوں کے مابین ایک درمیانی درجہ بھی ہوتا ہے جو نہ فی نفسہ خیر ہوتی ہیں اور نہ فی نفسہ شر ہوتی ہیں۔ اُن سے نہ تو کوئی خاص قسم کا فائدہ ہوتا ہے اور نہ کوئی خاص قسم کا نقصان۔ اس کی مثالیں حسب ذیل ہیں، زندگی تندرستی لذت حسن قوت دولت نیکنامی عالی نسبی۔ ان کے مخالف حسب ذیل ہیں موت بیماری الم کریہ المنظری کمزوری وغیرہ اخلاقی یا مطلق نقطہ نظر سے نہ تو یہ اچھی ہوتی ہیں اور نہ بری۔ لیکن جن حالات میں یہ ہوتی ہیں ان کے اعتبار سے یہ کم و بیش قابل ترجیح ضرور ہوتی ہیں۔ دوسری طرف خیر اور خیر مطلق بالکل مرادف ہیں۔ اور اخلاقی فضائل ہمیشہ اور ہر حالت میں پسندیدہ و مستحسن ہوتی ہیں اور اخلاقی عیوب ہمیشہ غیر مستحسن و غیر پسندیدہ ہوتے ہیں۔ اس لئے لازمی نتیجہ یہ ہونا چاہیئے کہ تمام عمدہ چیزیں مساوی طور پر خیر ہوتی ہیں اور تمام بری چیزیں مساوی طور پر بری ہوتی ہیں فضیلت کا کوئی پیمانہ نہیں ہے۔ کیونکہ بصورت دیگر کسی شئے کی بھلائی

اور برائی مطلق نہیں بلکہ اضافی اور متغیر ہوگی کیونکہ اس کا دار مدار دیگر اشیا کی موجودگی وعدم موجودگی پر ہوگا۔

ایک اور نتیجہ یہ ہے کہ اخلاقی فضیلت کی ایسی حالت نہیں ہے جس میں کسی طرح کی کمی وبیشی ہو سکے۔ جس طرح سے کہ جسم کی حرارت میں ہو سکتی ہے بلکہ یہ ایک طرح کا رجحان ہوتا ہے جس کے اسی طرح سے مدارج نہیں ہوتے جس طرح سے کہ چھڑی کے سیدھے پن کے مدارج نہیں ہوتے۔ یہ دراصل ارسطو کے اس نظریہ پر اعتراض ہے کہ فضیلت ایک طرح کی عادت ہوتی ہے جو عمل کے تکرار سے پیدا ہوتی ہے اور اس کی قوت وکمزوری کا دار مدار اعادہ کی کثرت پر ہوتا ہے اسکے معنی یہ نہیں ہیں کہ رواقیہ عادتی عمل کی قدر وقیمت کو نظر انداز کرتے ہیں اور انکے نزدیک یہ اکتساب فضیلت کا ذریعہ نہیں ہو سکتا بلکہ انکی مراد یہ ہے کہ عادات کے استوار کرنے سے انسان صرف فضیلت کی طرف قدم اٹھاتا ہے اور ایک شخص صحیح معنی میں اس وقت تک اخلاقی طور پر نیک اور عمدہ نہیں ہو سکتا جب تک کہ اخلاقی طور پر کمال کے درجہ پر نہ پہنچ جائے۔

فضیلت وعلم

فضائل کو ایک دوسرے سے جدا نہیں کر سکتے ان کے نظری اصول اور ان کی غایت مشترک ہیں۔ پس جس نے ایک فضیلت کو حاصل کر لیا اُس نے گویا سب کو حاصل کر لیا۔ اور اُس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایک عقل کا نتیجہ ہیں جس کا اظہار عمل کی صورت میں ہوتا ہے۔ اس لئے یہ عملی حقیقت کے علم کی صورتیں ہیں۔ عملی حکمت اس علم کا نام ہے کہ کس قسم کے افعال اچھے یا بُرے یا نہ اچھے اور نہ بُرے ہیں۔ عدالت اس امر کا علم ہے کہ ہر ایک کا حق کیا ہے۔ شجاعت اس امر کا علم ہے کہ کون کون سی چیزیں صحیح طور پر قابل خوف ہیں اور کونسی نہیں ہیں۔ عملی حکمت فرائض سے بحث کرتی ہے۔ عفت تسویق نفس سے شجاعت برداشت سے اور عدالت معاشرتی تقسیم سے۔ اسی طرح سے عیوب لاعلمی وجہل کی صورتیں ہیں۔ جن احکام سے یہ پیدا ہوتی ہیں وہ علم پر نہیں بلکہ رائے پر مبنی ہوتے ہیں۔ ان نظریات سے اس سقراطی اصول کے کہ فضیلت ایک ہے اور وہی علم ہے، رواقی معنی کا اظہار ہوتا ہے۔

صبر

طبیعی قوانین کا علم حاصل کرنا اخلاقی نقطہ نظر سے اس طور پر اہم

ہے کہ اگر ہم یہ جان جائیں کہ کیا ہونے والا ہے تو ہم اپنی خواہشوں کو اپنی تقدیر کے مطابق رکھیں گے۔ اور اس صورت میں مسرت کے حصول کا بہ نسبت اس کے زیادہ امکان ہے کہ تقدیر کے خلاف ہم بے سود جدوجہد کریں۔ صبر خواہشوں کے دبانے کا ایک عقلی طریقہ ہے اور اس کی مقرون علم مدد کرتا ہے رواقیہ کا صبر کچھ تو واقعات کی اٹل گردش پر تسلیم و رضا کے مطابق ہے اور کچھ تقدیر الٰہی کی فرمانبرداری و اطاعت کے مطابق ہے۔

لذت اور جذبۂ ضبط نفس (مردہ دلی)

رواقیت کے تمام سلبی رجحانات کا اصل منشا لذتیت کی مخالفت ہے۔ فضیلت اور محض فضیلت سعادت یا مسرت کے لئے ضروری ہے اور لذت پسند کا ایک غیر ضروری مقصد ہے۔ یہ عمل کی فطری غایت یا محرک نہیں ہوتی بلکہ محض اس کا ایک نتیجہ ہوتی ہے زندہ مخلوق کی ابتدائی و اصلی تحریک (جس طرح سے کرسرینیہ اور اپیقور یہ کہتے ہیں) لذت کی نہیں ہوتی بلکہ حفاظت نفس کی ہوتی ہے۔ لذت کی اخلاقیاتی قیمت ان افعال پر مبنی ہوتی ہے جن سے کہ یہ پیدا ہوتے ہیں۔ چنانچہ احمقوں اور عقلمندوں کی لذت میں فرق ہوتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ لذت اور الم دونوں جذبے ہیں اور رواقیہ ہر قسم کے جذبے کو اشتباہ کی نظروں سے دیکھتے تھے، کیونکہ جذبات میں بے لگام ہو جانے کا رجحان ہوتا ہے۔ شدید حالتوں میں تو یہ ذہن کے غیر معقول و غیر فطری اختلالات ہوتے ہیں۔ بے اعتدالی یعنی لذت کی حد سے زیادہ محبت، سب سے زیادہ ذہنی ابتری کا موجب ہوتی ہے اور یہ ایسی خرابی ہے جو کم و بیش ہر قسم کے جذبہ میں پائی جاتی کیونکہ اس کے معنی عقل اور ضبط نفس کے صحیح و صائب راستہ سے منحرف ہو جانے کے ہیں شدید جذبہ روح کی ایک بیماری ہوتی ہے۔ چار اصلی جذبہ یہ ہیں خوف الم لذت اور خواہش۔ جس طرح سے فضائل علم کی اشکال ہوتی ہیں اسی طرح سے جذبات آراء کی شکلیں ہوتی ہیں، اور چونکہ یہ آراء مبنی بر حقیقت نہیں ہوتیں اس لئے ان کی طرف اعتنا نہ کرنا چاہیئے، لیکن رواقیہ میں بھی لذت اور دیگر جذبات کی اخلاقی قیمت کے متعلق مختلف معیار رائج تھے بعض کی رو سے تو یہ قطعی طور پر شر ہیں اور بعض لذت اور بعض خاموش دھیمے جذبات کو جائز سمجھتے ہیں لیکن اس امر میں سب

مستحق ہیں کہ جذبہ خیر (یعنی خیر مطلق) نہیں ہے اور اس کو فضیلت کے مقابلہ میں نہیں لایا جا سکتا۔ جذبہ سے بے حس ہونے کو وہ عقلمند آدمی کی سب سے بڑی خوبی کہتے ہیں۔ لیکن اس بے حسی کے وہ اکثر فقدان احساس کے نہیں بلکہ جذبات کو عقل کے ذریعہ سے قابو میں رکھنے کے معنی لیتے ہیں۔ اسی ضبط کے اندر آزادی مضمر ہے عقلمند آدمی کو بعض ایسے خاموش و معقول جذبات سے مستفید ہونے کی بھی اجازت تھی جو نیکوکاری کی غایت نہیں بلکہ نتائج ہوتے ہیں۔

اصلاحات رواقی نظریہ کی سختی کی عمل کی تین اقسام کر دینے سے ایک گونہ اصلاح ہوتی ہے (اگرچہ اس کے لئے معقولیت کو قربان کر دینا پڑا) اور نیز یہ کہ اخلاقی نقطہ نظر سے یہ تقسیم کچھ اہمیت بھی نہیں رکھتی۔ وہ تین قسمیں یہ ہیں اول تو شایاں (یعنی وہ افعال جن کو عقل پسند کرتی ہے) مثلاً والدین اور بھائیوں کی عزت کرنا یا وہ افعال جو حب وطن اور دوستی کی بنا پر ہوتے ہیں۔ دوسرے غیر شایان یعنی وہ افعال جن کو عقل پسند نہیں کرتی تیسرے غیر متعلق مثلاً شاخ کا توڑنا یا پنسل کو ہاتھ میں لینا۔ وہ افعال جو اخلاقی نقطہ نظر سے صائب ہوتے ہیں یا جو اخلاقی فرائض میں داخل ہیں ان کو ان سے ہوشیاری کے ساتھ ممتاز کرنا چاہئے۔ اس قسم کی اصلاحات سلبی صورت سے بچنے کے لئے کی گئی ہیں جو اس خیر کو فضیلت اور فضیلت کو عملی علم کے مطابق کہنے سے پیدا ہوتی تھیں جب تک اس علم کے مفروض معروضات کا تعین نہ کیا جائے اس وقت تک کل نظریہ ایک بے معنی منطقی دور کا شکار ہوتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔

معیاری انسان اس سے پہلے کہہ چکے ہیں کہ سقراط کے بعد سے اخلاقی فلاسفہ کا رجحان یہ تھا کہ وہ بہترین انسان (جس کو سب سے زیادہ سعادت بھی نصیب ہوتی ہے) اس شخص کو خیال کرتے تھے جو معمولی انسانوں سے علیحدہ اور ان سے بالاتر روحانی زندگی گذارتا ہے۔ اس رجحان کا پورا اظہار رواقیہ کے معیاری انسان یا حکیم کے تصور میں ہوتا ہے۔ اس میں تمام اخلاقی فضائل بدرجۂ اتم موجود ہیں اور چونکہ اخلاقی فضائل عقل کی شکلیں ہوتی ہیں جو ان تمام چیزوں تک کا مبدا و منبع ہے جو اضافی طور پر بھی مستحسن و پسندیدہ ہوتی ہیں اس لئے

صرف وہ ہی ان اوصاف حسنہ کو صحیح طور پر استعمال کر سکتا ہے جن کو مطلق طور پر تو خیر نہیں کہا جاتا بلکہ ان میں قدر و قیمت اور اخلاقی خوبی فاعل کی خوبی سے پیدا ہوتی ہے، صرف حکیم ہی کامل طور پر کامل نبی شاعر خطیب منطقی اور جج یا قاضی ہوتا ہے اور ہر اعتبار سے کامل ہوتا ہے۔ اس کو سعادت نصیب ہوتی ہے اور وہ آزاد ہوتا ہے کیونکہ وہ اپنے جذبات پر قابو رکھتا ہے۔ اس سلسلہ میں رواقیہ سے مختلف متضاد و متناقض دعاوی منسوب ہیں۔ مثلاً ان سے یہ مقولہ منسوب ہے کہ بنی نوع انسان میں سے اکثر احمق ہوتے ہیں۔ یا یہ کہ اگر حکیم و عقلمند انسان ہو تو وہ مافوق الانسان یعنی فطرۃً معمولی انسان سے بالاتر ہو گا! لیکن یہ بقول ایک حد تک محض معیار کے طور پر تھا اور اس امر کی تعلیم دی جاتی تھی کہ خود رواقیہ مذہب کے فلاسفہ بھی اس معیار تک شاذ و نادر ہی پہنچ سکتے ہیں۔ ممکن ہے کہ اس سے ایک مفید غایت بھی پوری ہوتی ہو اور اس روحانی غرور کی اصلاح ہو جاتی ہو جس کے کلبیت و رواقیت میں پیدا ہو جانے کا امکان ہوتا ہے۔

معاشری اخلاقیات۔ عدالت ہمہ وطنیت دوستی

ابیقورس اور سرینیہ کے برعکس رواقیہ یہ کہتے تھے کہ عدالت قانون فطرت اور ایک عقل کلی کا نتیجہ ہے اور محض معاہدہ نہیں ہے۔ اس نظریہ سے رواقیہ نے ہمہ وطنیت کی بنیادوں کو مضبوط کیا جن کو ان سے پہلے کلبیہ قائم کر چکے تھے گو تمام انسان ایک معنی کر کے ایک ہی سلطنت یعنی انسانیت کے شہری ہیں گر حکیم و عقلمند عملی طور پر اس محدود گروہ کے معاملات میں بھی حصہ لیتا ہے جس سے کہ اس کا تعلق ہوتا ہے۔ اس کو اپنے ہم وطنوں کی زندگی اور تعلیم سے دلچسپی ہوتی ہے خصوصاً عمدہ اور کامل حکومتوں میں تو ضرور ہوتی ہے دوستی اور مودت صرف عقلمند اور نیک آدمیوں کے مابین ہو سکتی ہے کیونکہ یہ عادت و مزاج کی اس موافقت پر مبنی ہوتی ہے جس سے کہ ہمدردی پیدا ہوتی ہے۔ ایک دوست تو بقول ارسطو نفس ثانی ہوتا ہے۔

خلاصہ

رواقیہ کی اخلاقیات کی مندرجہ ذیل اصل خصوصیات ہیں

(۱) سعادت یا مسرت معقول طور پر یا فطرت انسانی کے مطابق عمل کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔ فطرت کا تعین کچھ تو انسان اپنے آپ کرتا ہے اور کچھ اس کا تعین کائنات کے اُن ابدی قوانین سے ہوتا ہے جو عقل کا مظہر ہوتے اور اس اعتبار سے انسان کی متعین کن فطرت کے مطابق ہوتے ہیں۔

(۲) معقول افعال اور اخلاقی اعتبار سے پسندیدہ و مستحسن افعال ایک ہی ہوتے ہیں۔

(۳) معقول عمل کا فرد کو یہ پھل ملتا ہے کہ اس میں خود پر اعتماد اور آزادی پیدا ہو جاتی ہے جو جذبات کو قابو میں رکھنے کا نتیجہ ہے۔ پس صحیح رہبر و رہنما فضیلت ہے نہ کہ لذت اور اسی سے صبر پیدا ہوتا ہے کیونکہ جب اس امر کا یقین ہو جاتا ہے کہ قوانین فطرت معقول بھی ہیں اور اٹل بھی تو سوائے صبر کے اور کوئی چارہ نہیں رہتا۔

(۴) معاشرتی نقطۂ نظر سے اس سے فرایض کے حلقے کل صاحب عقل نفوس یعنی کل بنی نوع انسان تک وسیع ہو جاتے ہیں۔

انتقاد

رواقیہ کی اخلاقیات کی عظمت کا مدار اس پر ہے کہ یہ اس امر کی مدعی ہے کہ روح میں مصیبت و بدبختی کے مقابلہ کرنے کی قوت ہوتی ہے اس کے لئے جو وسائل تجویز کئے گئے ہیں وہ زیادہ تر سلبی ہیں۔ الم کی مدافعت اس طرح سے کی جاتی ہے کہ ہر قسم کے احساس سے بے اعتنائی برتی جاتی ہے خواہ وہ لذت بخش ہو یا مولم ہو۔ احساس کے متعلق سلبی روش غالباً عقل کے اعلیٰ و ارفع ہونے کے اعتقاد سے پیدا ہوتی ہے۔

اس میں شک نہیں کہ یہ طرز ابیقوریت کے لئے موزوں ہے کیونکہ جن لوگوں کا یہ عقیدہ ہو کہ زندگی میں لذت سے الم زیادہ ہوتا ہے اور انسان

میں جس قدر لذت کا رجحان ہوتا ہے اُسی قدر الم کا ایسے لوگ خالص لذتی اسباب کی بنا پر احساسات کے متعلق بے رخی پیدا کر سکتے ہیں ؎

مگر رواقیہ کا نظریہ خالصتہً سلبی بھی نہیں ہے۔ احساسات کو اس لئے قابو میں رکھنا ضروری ہے کہ عقل کے فعل میں کوئی خلل واقع نہو، کیونکہ فی نفسہ یہی خیر ہے۔ لیکن فلاطون و ارسطو تو عقل کو اخلاقی معنی میں لیتے ہیں اور انکے نزدیک اس کا اظہار احساس ارادہ اور علم کے باقاعدہ اور موزوں امتزاج سے ہوتا ہے لیکن رواقی ارادہ ہی کو عقل کہتے ہیں، علم کو ارادہ کا جاکر قرار دیتے اور احساس کو بالکل نظر انداز ہی کر دیتے ہیں۔ مگر یہ استدلال صحیح نہیں ہے، کیونکہ اگر کسی واقعی عمدہ شئے کا ارادہ ہو تو اس کی نوعیت و قیمت کا تعین عقل اور احساس دونوں سے ملکر ہوگا، اور ہم کو یہ کہنے کا حق نہ ہوگا کہ ارادہ کی سطح سب سے بلند ہے۔ اس کے برعکس اگر ارادہ اندھا دھند عمل کرے گا اور اس میں عقل و احساس کو کوئی دخل نہو گا تو یہ بالکل غیر معقول ہو گا اور اس میں اندرونی طور پر کوئی قدر و قیمت نہیں ہوسکتی۔

رواقی فلسفہ کا عام اخلاق اور بعد کے اخلاقیاتی نظاموں پر بہت زیادہ اثر پڑا ہے۔ فریضہ کا اقتدار جس کی کانٹ نے نہایت شرح و بسط کے ساتھ اور بٹلر نے اجمالاً تحلیل کی ہے اسی کا رہین منت ہے۔ اسپی نوزا کی اخلاقیات میں بھی بہت سے رواقی عناصر موجود ہیں خصوصاً وحدت الوجود اور رائل قوانین پر تسلیم و صبر بالکل رواقیت ہی سے ماخوذ ہیں ؎

نظریۂ لذت میں رواقی ابیقوریہ کے خلاف اس نفسیاتی حقیقت پر زور دیتے ہیں کہ تمام خواہشیں لذت ہی کیلئے نہیں ہوتیں لیکن وہ غلطی یہ کرتے ہیں کہ اس نفسیاتی حقیقت کو اس اخلاقیاتی نظریہ کے ساتھ خلط کر دیتے ہیں کہ لذت خیر نہیں ہے یعنی یہ کردار کا مقصد نہونی چاہئے۔ مگر افلاطون و ارسطو کا نظریہ زیادہ قرین صحت اور زیادہ معتدل ہے۔ جس قسم کی مسرت کی خواہش کی جاتی ہے یا جیسی مسرت حاصل ہوتی ہے وہ احساس لذت نہیں ہوتی۔ لیکن اس کے ساتھ ہی لذت مسرت کے لئے ناگزیر ضرور ہوتی ہے اور یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ لذت

کی خواہش اور الم کی نفرت شعور کے پائین میں ہوتی ہے اور اسی وجہ سے اس پر توجہ نہیں ہونے پاتی ۔

لذتیت کی مخالفت کے علاوہ رواقی تعلیم کا سلبی عنصر غالباً ان کی ہمہ وطنیت کا بھی باعث تھا۔ کیونکہ ان کو اس کی کوئی وجہ نظر نہ آتی تھی کہ یونانی باہر کے لوگوں سے افضل ہوں مگر ان کی ہمہ وطنیت محض سلبی بھی نہ تھی کیونکہ وہ یہ تعلیم دیتے تھے کہ حکمت و فضیلت کے اعتبار سے ایک انسان دوسرے انسان پر تفوق و ترجیح پاتا ہے اور اس میں قومیت کو کوئی دخل نہیں ہوتا ۔

(+)

باب (۶)

اس باب میں یونانی اخلاقیات کا ایک مختصر سا خلاصہ بیان کر کے ہم اس حصہ کو ختم کرتے ہیں۔

پروٹاگورس اخلاقیاتی مسئلہ کی تعریف میں کہتا ہے کہ یہ فلاح انسانی کی تلاش پر مشتمل ہے اور اس کو اس امر پر اصرار ہے کہ اس کا تحقق افراد میں ہونا چاہئیے۔ اس کے نزدیک جو لوگ ایک ساتھ ملکر رہتے ہوں، ان کی عافیت کے لئے حکومت ایک ناگزیر شے ہے اور یہ کہ سیاسی فضائل[1] جو حکومت کے لئے لازمی و ضروری ہوتی ہیں قدرتی مواہب ہیں جن کی اس سے زیادہ اور کوئی توجیہ نہیں ہو سکتی گو وہ اخلاق کی صحیح قدر و قیمت پر زور دیتا ہے لیکن عام یا رواجی اخلاقیات ہی پر اکتفا کرتا ہے اور معیاری خیر کے کسی ایسے معقول تعقل کا انکشاف نہیں کرتا جس سے مروجہ اخلاقی نظریات کی اصلاح ہو۔

چونکہ اخلاق کی کوئی مضبوط فلسفیانہ بنیاد نہ تھی۔ اس لئے متشکک سوفسطائیہ نے گارجیاس کی سرکردگی میں فضیلت کی حقیقت سے سرے سے انکار ہی کر دیا۔ لیکن چونکہ اس قسم کے فلسفہ کا انجام ابتری و بدنظمی ہوتا ہے اس لئے ہمیں اس پر کچھ زیادہ گفتگو کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

سقراط ایک طرف تو پروٹاگورس کے رواجی رجحان کی مخالفت کرتا ہے

---

[1] اب ان کو معاشرتی فضائل کہتے ہیں۔

اور دوسری طرف اس تشکیک اور بدنظمی کو روکتا ہے جس کی طرف عام رائے یا انفرادی خیال جس کو بھی بنیاد اخلاق خیال کیا جائے لازمی طور سے لیجائینگے۔ وہ کہتا ہے کہ خیر ایک ہے اور اس معنی کر کے ایک ہے کہ یہ کسی کلی قاعدہ کا مظہر ہوتی ہے جس کی اگر ہوشیاری کے ساتھ تحقیق و تفتیش کی جائے تو اس کا انکشاف ہو سکتا ہے اور اس کے اندر عام اخلاقی رائے کو ناقابل خطا تسلیم نہیں کیا جا سکتا اخلاقیات انسانی مسرت کا علم ہے۔ اس کے اصولوں کی کوئی زبردست فلسفی یا حکیم تحقیق کرے اور عوام کو تعلیم دے۔ فضیلت ایک قسم کا علم ہے مسرت حاصل کرنے کیلئے ہم کو صرف خیر عظمیٰ کی نوعیت معلوم کرنے کی ضرورت ہے۔

سقراطیہ نے مسئلہ اخلاق پر اس نقطہ سے غور و فکر شروع کیا، کہ فضیلت علم ہے لیکن کس شئے کا علم ہے؟ مسرت کی عملی نوعیت کیا؟ کلبیہ اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ صرف اخلاقی فضیلت ہی خیر ہے۔ اور یہ کہ اس کے حصول سے جو مسرت حاصل ہوتی ہے وہ خود اعتمادی یا اعتماد نفس اور جس کی بدولت انسان تقدیر اور لذت والم سب سے بے پروا ہو جاتا ہے لیکن یہ جواب صوری اور انکاری ہے۔ اور مسرت کی اس طرح سے تعریف کر دینا کہ تلاش فضیلت کو مسرت کہتے ہیں دور منطقی ہے۔ کیونکہ فضیلت کی صرف یہ تعریف ہو سکتی ہے کہ یہ ایک ذہنی کیفیت ہے جو مسرت کی رہبری کرتی ہے۔ اب سوال یہ ہے۔ کہ مسرت کا مفہوم کیا ہے۔ اس کا سرینیہ نے یہ جواب دیا کہ یہ موجودہ لذات سے مستفید ہونے کا نام ہے۔ فضیلت اور ضبط نفس زیادہ سے زیادہ لذت حاصل کرنے کے محض وسائل ہیں۔ ان دو جوابوں سے سقراطی تعلیم کے دو پہلوؤں کا اظہار ہوتا ہے۔ کلبیہ تو انفرادی خیر کی صورت پر اور سرینیہ انفرادی خیر کے مادہ پر زور دیتے ہیں۔ یہ دونوں فلسفے زیادہ انفرادی ہیں۔ سرینیہ انانی لذتیت کی انتہائی صورت کے علمبردار ہیں لیکن کلبیہ کی ہمہ وطنیت اگرچہ انکاری ہے، کیونکہ یہ قومی امتیازات کی نفرت پر مبنی ہے، مگر پھر بھی اس میں وسیع انسانیتی اخلاقیات کے عناصر موجود ہیں کیونکہ یہی فلاسفہ اس سوال کو اٹھاتے ہیں کہ ایک شخص کو دوسرے سے زیادہ مسرت حاصل کرنے کا کیا حق ہے؟

فلاطون وارسطو کے یہاں اخلاقیات اور بھی پیچیدہ ہوگئی، کیونکہ ان کو اجتماعی و انفرادی فلاح میں تعلق دریافت کرنے کی ضرورت تھی، دونوں یہی تعلیم دیتے (اگرچہ الفاظ مختلف ہیں) کہ اصلی و حقیقی مسرت روح کے تمام حصوں کے باقاعدہ عمل کا نام ہے۔ اس کے یہ معنی ہو جاتے ہیں کہ معمولی شہری کے لئے مسرت کی زندگی وہ ہوتی ہے جس میں اس کی روح کی عمل و جذبہ کی قدرتی قوتیں عمل کرتی ہیں جس میں کسی خاص قوت پر غیر معمولی بار نہیں پڑتا اور کسی جذبہ کو اس قدر قوی نہیں ہونے دیا جاتا کہ اس سے کل کا توازن خراب ہو جائے۔ چونکہ لذت اس ہمنوائی کے احساس کا نام ہے اس لئے یہ خیر کا لازمی جزو ہوتی ہے۔ اجتماعی خیر افلاطون اسی تعقل ہمنوائی (عدالت) کو مملکت کے اندر معرض حقیقت میں آنے کو قرار دیتا ہے۔ ارسطو نے اخلاقی فضائل کی جو تحلیل کی ہے اُس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ مسرت کے پائندہ اوصاف ہیں جن کی انفرادی روح اور سلطنت دونوں میں ہمنوائی پیدا کرنے کے لئے ضرورت ہے۔ فلاطون و ارسطو دونوں اس خیر میں جس کو عام طور پر سب لوگ حاصل کر سکتے ہیں اور اس میں جس کو صرف چند خاص لوگ حاصل کر سکتے ہیں امتیاز کرتے ہیں۔ اور بہ حیثیت مجموعی وہ اس امر میں متفق ہیں کہ ذہنی فعلیت کی سب سے اعلیٰ قسم وجود حقیقی کے علم کی تحصیل ہے اگرچہ یہ نصب العین کبھی معرض حقیقت میں نہ آئے۔ اس قسم کے علم کا موضوع خیر عظمیٰ یا خیر کامل ہوتا ہے۔ عالم میں خیر برتر کا مظہر حسن ہے اس لئے بہترین انسان حسن صداقت و خیر کو دوست رکھتا ہے، کیونکہ وہ جانتا ہے کہ یہ ایک دوسرے سے علٰحدہ نہیں ہو سکتیں۔ اس خیال میں اور ارسطو کے اس نظریہ میں کہ علم مسرت کی سب سے اعلیٰ قسم ہے امتیاز کرنا بہت مشکل ہے کیونکہ علم کے معنی صرف ایسی زندگی کے ہو سکتے ہیں جو روحانی فعلیت سے آزاد ہو اور وہ تمام چیزیں اُس کی موضوع ہوں جن میں صداقت حسن اور خوبی کا وجود ہو۔ ارسطو یہ بھی کہتا ہے کہ معیاری زندگی چونکہ ایک آزاد فعلیت ہے اسلئے یہ سب سے زیادہ لذت بخش ہوتی ہے لیکن اس ذیل میں وہ لذت کو روحانی فعلیت کی داخلی آزادی کے مطابق قرار دیتا ہے اور اس کو محض ایک مجہول

احساس ہی نہیں کہتا جو محض خارجی اشیاء کے حواس پر مرتسم ہو جانے سے پیدا ہو جاتا ہو۔ وہ معیار جس کو سب مقصود بنا سکتے ہیں۔ اس کو فلاطون خدا سے مشابہت پیدا کرنا قرار دیتا ہے، یہ اس نظریہ کے مطابق ہے جس کا اوپر ذکر ہو چکا کیونکہ انسان کا سب سے مقدس وصف اس کی وہ قابلیت ہوتی ہے جو اس میں علم کے لئے ہوتی ہے۔ اور علم بھی وہ جو جزوی نہ ہو بلکہ کامل ہو اور حقیقت اشیاء کے کلیتہً مطابق ہو، ایسی حقیقت جو خدائی ذہن کے اندر تصورات کے ایک کامل نظام کی صورت میں موجود ہے۔ اسی طرح سے ارسطو یہ تعلیم دیتا ہے کہ علم ایک خدائی فعلیت ہے لیکن اس کو فلاطون سے اس امر میں اختلاف ہے کہ آیا اس معیار تک انسان پہنچ بھی سکتا ہے۔ یہ معلوم ہی ہو چکا ہے کہ یہ معیار کلبیہ کا انانی اعتماد نفس نہیں ہے کیونکہ عقلمند سے عقلمند شخص کا یہ فرض ہے کہ وہ اپنی حکمت و فراست کو مملکت کے فائدہ کے لئے کام میں لائے۔ ارسطو کے نزدیک بھی مملکت کی فلاح فرد کی خیر و فلاح سے بہتر و بالاتر ہوتی ہے۔ انہی دو فلسفیوں کی بدولت ایسی اجتماعی خیر کا تعقل قائم ہوا ہے جس کا ہر فرد محض ایک جزو ہی ہے مگر ساتھ ہی ایک لازمی جزو ہے اس ذریعہ اور کلبیہ اور رواقیہ کی وسیع مگر سلبی ہندیت اور عیسویت کے تبلیغی جذبہ کے اثر سے ایسے ایجابی انسانیت کے معیار کا تعقل پیدا ہوا جو قیود قومی سے بے نیاز تھا۔

رواقیہ کا فلسفہ ایک حد تک ارسطو و فلاطون کی ظاہری عقلیت کے خلاف ردعمل ہے۔ لیکن نظری طور پر یہ ردعمل ایک قسم کی ترقی معکوس ہے کیونکہ اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ ایک اعتبار سے انتہائی مسرت کی زندگی میں احساس و عمل میں ایک طرح کی ہمنوائی ہوتی ہے مگر رواقیہ کی اخلاقیات نے اس ہمنوائی کو فنا کر ڈالا۔ اس میں شک نہیں کہ لفظاً یہ خیر کو انسان کے اپنی حقیقی و اصلی فطرت کے ساتھ ہمنوا ہونے کے مطابق کہتے ہیں لیکن واقعتاً یہ اس فطرت کے ایک جزو یعنی ضبط نفس پر زیادہ زور دیتے ہیں لیکن عقل ان کو روح کے مختلف اجزا میں ہمنوائی کی تعلیم نہیں دیتی بلکہ جذبات کے دبانے کی تعلیم دیتی ہے۔ نظری تنزل اس طرح سے ہوا کہ فلاطون تو امہات فضائل میں سے ہر ایک سے ایک خاص فعل یا

وظیفہ منسوب کرتا تھا برخلاف اس کے رواقیہ عمل کو سب سے زیادہ مرتبہ دینا چاہتے تھے اور اس طرح سے فلاطونی قانون عدالت کی خلاف ورزی کرتے تھے؎

گو رواقی فلسفہ نظری طور پر تنزل تھا لیکن عملی اعتبار سے اس کو ترقی کہہ سکتے ہیں۔ یہ بنی نوع انسان کی خرابیوں کو تسلیم کرتا ہے۔ اس کے اصول ان آلام اور برائیوں سے بچنے پر مبنی ہیں جن سے قطعی طور پر بچنا بہت دشوار ہے یہ فلاطون کے معیار ہمنوائی میں خلل انداز ہونے کے اندیشہ کو گوارا کر کے قوت ضبط کو ضرورت سے زیادہ پیدا کرنے کی تعلیم دیتا ہے کیونکہ اس صورت میں جذبہ کے کسی بدتر پہلو کی طرف مائل ہونے سے توازن نہ ٹوٹے گا۔ روزمرہ کی زندگی میں یہ نہایت ہی معمولی نصب العین ہے لیکن تحریص یا تکلیف کے وقت نہایت بلند پایہ ہو جاتا ہے؎

فلاطون وارسطو کی عقلیت کے خلاف جو رد عمل ہوا ہے ایبیقورس اس کی دوسری صورت کی نمائندگی کرتا ہے۔ ایبیقوریہ کو رواقیہ سے وہی نسبت ہے جو سرینیہ کو کلبیہ سے ہے۔ ایبیقورس کلبیہ اور رواقیہ کی صوریت سے بچنے کی کوشش کرتا ہے لیکن اس کوشش میں وہ اس غلطی میں مبتلا ہو جاتا ہے کہ لذت ہی کو خیر کہنے لگتا ہے رواقیہ اور ایبیقوریہ دونوں ایک رخ کو لیتے ہیں ایک تو جذبات کے دبانے پر حد سے زیادہ زور دیتا ہے اور دوسرا جذبات سے بہرہ مند ہونے پر حد سے زیادہ زور دیتا ہے۔ ان کے مقابلہ میں فلاطون وارسطو کے فلسفے زیادہ قرین صحت ہیں۔ اگرچہ عملی اعتبار سے ان کو اس قدر عمدہ نہیں کہا جا سکتا، کیونکہ ان پر علمی جمالیاتی اور مابعد الطبیعیاتی اغراض غالب ومستولی ہیں۔ سیدھے سادھے آدمی کے لئے تو نظم وترتیب کا جمالیاتی نصب العین ایک قوی محرک نہیں ہو سکتا۔ وہ ایک قطعی شئے چاہتا ہے اور یہ اس کو لذت یا خود داری میں مل جاتی ہے، نفس یا معاشرہ کی ہمنوائی سے صرف چند مہذب اور تعلیم یافتہ متاثر ہو سکتے ہیں عملی طور پر تو ہمنوائی نفس کا معیار پست ہو کر انانی لذتیت تک گر جاتا ہے۔ اس کو اگر کوئی شئے انحطاط سے روک سکتی ہے تو وہ رواقی عنصر کا داخلہ ہے۔ بعد کی تاریخ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ رواقی اور

ایبیقوری اصول اپنا اثر کرتے ہیں مگر۔ ایبیقوری تو عیش پسندی کی طرف مائل ہو جاتے ہیں
اور رواقی تزکیہ اخلاق کی طرف فلاطون وارسطو کے نسبتہً وسیع مسائل لئے صرف
فلسفہ ہی کو نہیں بلکہ اخلاق کے عام تعقلات کو بھی متاثر کیا ہے۔ مگر یہ اثر اُن میں عیسویت
کی قوی تر اخلاقی وروحانی قوتوں کے ساتھ پیدا ہوا تھا کو

(تمام)

حصہ دوم

جدید اخلاقی فلسفے

درہبانی فلسفے

اس کتاب کا مقصد یہ ہے کہ بعض (عیسائیت سے پہلے کے) مشہور و باا ثر یونانی اور جدید اخلاقی فلسفوں کے (جن کی ابتدا ہابس سے ہوتی ہے) نمونے درج کر دئے جائیں لیکن اسکے ذیل میں یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ درمیانی زمانے کی اخلاقیات کے نمایاں خصوصیات کو بھی بیان کر دیا جائے قدیم و جدید دور کے مابین جو زمانہ ہے اس میں فلسفے کے اندر ایک بہت بڑا ہیجان نظر آتا ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یونانی اور عیسائی معیارات میں امتزاج و تصادم ہوتا ہے۔ اس میں تین قسم کے فلسفے قابل غور ہیں۔ اول تو فلاطونی دوسرے رہبانی اور تیسرے مدرسی۔ یہاں تو ان کے نام ہی بیان کئے جا سکتے ہیں رہبانی اور مدرسی دوروں کا خصوصیت کے ساتھ اس کتاب میں ذکر کرنا دشوار ہے۔ کیونکہ یہ مذہبی حوالوں کے بغیر پوری طرح سے سمجھ میں نہیں آسکتے۔ اور ہمیں اس کتاب میں صرف ایسے فلسفوں کا ذکر کرنا مقصود ہے جو مذہبی اصول کو فرض نہیں کرلیتے۔

(۱) نو فلاطونیوں نے بغیر کسی مذہبی اصول کے فرض کیئے فلاطونی فلسفہ اور

عبرانی وغیرہ کے اخلاقیات کو مخلوط کر کے ایک نئی شئے پیدا کرنے کی کوشش کی
فلسفے کی اس نوع کا آغاز تو اسکندریہ میں ہوا اور وہاں سے روم اور ایتھنز میں پھیلی
اس کے بڑے اور ممتاز مصنف حسب ذیل ہیں۔ (۱) فلو جو اسکندریہ کا ایک
یہودی تھا۔ (۲) فلاطینوس (۳) فرفریوس (۴) ایمبلی کس (۵) پراکلس
یہ فلسفہ فلاطون کے ذہنی تعقلات یعنی تعقل واحد تعقل مطلق تعقل خیر کی طرف لوٹنے
کا مدعی تھا۔ اور ان کو یہ معبود حقیقی کے مطابق قرار دیتا تھا۔ عقل انسانی کا منتہی کمال
یہ ہے کہ یہ ایک طرح کے تصوفی جذب کے ذریعہ سے ذات مطلق میں جذب
ہو جائے ؎

(۲) رہبانی کا اطلاق ان تحریرات کے متعلق ہوتا ہے جو پانچویں صدی
کے ختم تک کلیسا کے قدیم ترین بانیوں سے منسوب ہیں۔ ان میں سب سے
مشہور اگسٹائن ہے۔ وہ اگرچہ فلاطون سے بہت متاثر ہے مگر اس کا تمام تر
فلسفہ مذہب عیسوی کی دینیات پر مبنی ہے۔ اس کی تعلیم یہ ہے کہ برترین خیر خدا
کی محبت ہے۔ اس محبت میں انسان کی تمام قوتیں ترقی کرتی ہیں۔ اور اس کی
خواہشوں کو تشفی نصیب ہوتی ہے ؎

(۳) مدرسی فلسفہ جو نویں صدی سے پندرھویں صدی تک رائج رہا ہے
اس کی کوشش بس اسی قدر رہی ہے کہ یونانی فلاطونی فلسفے کو مذہب عیسوی
کی دینیات کے مطابق ثابت کرنے کی کوشش کرے۔ اہل مدرسہ میں سب
سے پہلا مشہور شخص جانیس اسکاٹس اریجنا ہے۔ وہ فلاطون اور نوفلاطونیوں کا متبع
تھا اور اس بات کا مدعی تھا کہ سچا مذہب اور سچا فلسفہ ایک ہی ہوتے ہیں۔ لیکن
اس کے ہمہ اوستی رجحانات کو کلیسا اچھی نظر سے نہ دیکھتا تھا۔ بعد کے اور نسبتاً
زیادہ با اثر اہل مدرسہ کا فلسفہ زیادہ تر ارسطو پر مبنی تھا۔ یہ فلسفے اور الہامی مذہب میں امتیاز کرتا تھا مگر
اس کے ساتھ اس امر کا بھی مدعی تھا کہ دونوں باہم بالکل مطابق ہیں۔ اس
دعوے کا سب سے بڑا حامی تھامس اکوئیس تھا۔ جو اہل مدرسہ میں سب سے
نمایاں منزلت رکھتا ہے۔ اگسٹائن کی طرح سے یہ بھی مذہب عیسوی اور اس میں
کلیسائے روم کی دینیات کا پوری طرح سے پابند تھا وہ اپنی تعلیم سے یہ ثابت

کرنا چاہتا تھا کہ مذہب و عقل کو صداقت کے معلوم کرنے کے علیحدہ علیحدہ ذریعے ہیں، لیکن ان میں تصادم نہیں ہو سکتا۔ اور نیز یہ کہ مذہب ان تناقضات کو رفع کر دیتا ہے جو محض عقل کو پریشان کرتے ہیں۔ وہ ارسطو کا نہایت شیفتہ تھا۔ اور اس کے فلسفے کو وہ عقل فطری کا کامل کیا بلکہ اکمل نمونہ سمجھتا تھا۔ تھامس کے نزدیک انسان کی سب سے بڑی سعادت اس میں ہے کہ وہ خدا کا علم حاصل کرے۔ ذہنی اعتبار سے یہ عقل فکری کا ایک فعل ہے جس کا معروض و مقصود خدا ہوتا ہے۔ اس تعلیم کو تھامس ارسطو کی تعلیم کی صحیح تفسیر قرار دیتا ہے۔ یونانی

یونانی اخلاقیات کا اثر جدید اخلاقیات پر

اس مختصر سے خلاصے سے متعلم اندازہ کر سکتا ہے کہ یونانی فلسفے خواہ اخلاقی ہوں یا مابعد الطبیعیاتی یورپ کے ہر قسم کے فکر کے اندر سرایت کئے ہوئے ہیں۔ اس لئے کچھ تعجب نہیں کہ ہابس کی اخلاقیات (جو موجودہ غیر مذہبی اخلاقیات کا بانی ہے) اور رواقیہ اور ابیقوریہ کی اخلاقیات میں بہت قریبی تعلق ہو۔ ہابس کی طبیعیات نفسیات و اخلاقیات یونانی فکر کی آزاد اور بے غرضانہ خصوصیت رکھتی ہیں۔ اگرچہ اس کے عہد کا سیاسی فلسفہ خاص حالات و واقعات کی بنا پر بلاشبہ ایک بگڑی ہوئی اور مسخ صورت رکھتا ہے۔ ہابس نے یونانیوں سے اور خصوصاً ارسطو سے یہ سیکھا تھا کہ نفسیات اخلاقیات کے لئے خاص اہمیت رکھتی ہے۔ کیونکہ اس سے اس امر کا تعین ہوتا ہے کہ کون کون سے محرک واقعتاً انسان کو متاثر کرتے ہیں۔ رواقیہ اور ابیقوریہ سے اس نے یہ سیکھا تھا کہ ہر علم کے نتائج اور طریقوں سے انسان کی عافیت کے قوانین کے متعین کرنے میں کام لیا جا سکتا ہے۔ اس نقطہ نظر سے اس کا فلسفہ قدیم یونانی فلسفوں اور کامٹ اور ہربرٹ اسپنسر کی اجتماعیات کے مابین ایک رشتہ اتحاد ہے علاوہ بریں ہابس اور ابیقوریہ کے مابین بہت ہی قریبی تعلق ہے۔ دوسری طرف ہابس کے طریقوں کی سختی اور اس کے استدلالات کی ترتیب اس کی انانیت کو ابیقوریہ کی انانیت سے بہت بڑا کر دیتی ہے کیونکہ ابیقورس منطق سے بالکل متنفر تھا ہابس جس زمانہ میں گذرا ہے اس زمانہ میں علم طبیعی استخراجاً و استقراءً دونوں طرح کائنات میں

انسان کی حیثیت کے متعلق اس کے خیالات میں بہت بڑے انقلابات پیدا کر رہا تھا۔ طریقہ اور صحت کے خیال سے جو حقیقی حکمت کا مابہ الامتیاز ہے ہابس پر بہت اثر کیا صحت کے خیال نے مضامین و مسائل میں ایک نمایاں قسم کی تقسیم پیدا کر دی اخلاقیات طبیعیات و دینیات میں اب کسی قسم کا خلط نہ ہوتا تھا اس لئے اب سے ان کا مطالعہ زیادہ کامیابی کے ساتھ ہونے لگا۔

ہابس کے طریقہ کے واضح ہونیکا ایک نہایت اہم نتیجہ یہ ہوا کہ اخلاقیات کے ایک نہایت ہی اہم مسئلہ پر زیادہ شد و مد کے ساتھ زور دیا جانے لگا اور وہ مسئلہ یہ تھا کہ فرد کے لئے دوسروں کی اور اپنی دونوں کی خیر و فلاح کی جستجو کرنے کے لئے کون محرک ہوتا ہے؟ چونکہ فلاطون اور دیگر یونانی فلاسفہ اس مسئلے کی دشواری کو ایک حد تک تسلیم کرتے تھے اس لئے اس کا محض بیان کر دینا عیسوی یا جدید اخلاقیات کے لئے مابہ الامتیاز نہیں ہو سکتا۔ باایں ہمہ یہ مسئلہ جدید اخلاقیات میں خاص طور پر نمایاں ہے اور اس کی وجہ عیسویت کی یہ معاشری تعلیم ہے کہ لوگوں کو ایک دوسرے سے محبت کرنی چاہیئے۔

بہ حیثیت مجموعی یونانی اور جدید اخلاقیات کے مابین اگر کوئی قطعی امتیاز کرنے کی کوشش کی جائیگی تو اس کا ناکام ہونا بھی بالکل ظاہر ہے۔ موجودہ زمانے میں ارتقائی فطریت کے علاوہ اور کوئی ایسا نظریہ نہیں جس کی اصل یونان میں نہ ملتی ہو مختلف اصطلاحات کے خاص خاص استعمال سے اس حقیقت پر پردہ پڑا ہوا ہے۔ مثلاً انانیت اخوانیت معاشری عضویہ معاشری فریضہ اخلاقی ذمہ داری فرض ضمیر غایتی اخلاقیات فرق اساسی نہیں بلکہ صوری ہے ایک ہی قسم کے مسائل کا اعادہ ہوتا ہے لیکن اب وہ زیادہ وضاحت اور صحت کے ساتھ بیان کئے جاتے ہیں۔ اور ان پر زیادہ تحلیلی تکمیل کے ساتھ بحث ہو سکتی ہے۔ نیز یہ کہ موجودہ زمانے کے بڑے فلسفی ان نتائج کو انتقادی طور پر استعمال کر سکتے ہیں جن تک ان کے متقدمین پہنچ چلے تھے۔ اس سے ان کے نظر میں ایک گونہ وسعت پیدا ہو جاتی ہے۔ یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیئے کہ یہ باتیں صرف خالص اخلاقیات پر صادق آتی ہیں عملی اخلاقیات معاشری حالات کے ساتھ بدلتی رہتی ہے اس

میں اقوام کے خصوصیات افراد کے حالات مذہبی عقائد اور علمی ترقی کے ساتھ تغیرات ہوتے رہتے ہیں۔ ہم کو اخلاقیات کے اصولوں اور ان قوتوں میں امتیاز کرنا پڑتا ہے جو اُن اصولوں کے معرض حقیقت میں آنے کا باعث ہوتی ہیں۔ اس طرح سے سوسائٹی، عام ہمدردی کے پیدا ہونے میں ممد و معاون ہوتی ہے جس کی وجہ سے ایک باقاعدہ اور منظم رحمدلی اور خلائق دوستی کی بنیاد پڑی ہے جس کا یونان قدیم میں کہیں نام و نشان تک نہ تھا۔ نیز یہ بعض رجحانات و تسویقات کو بعض طریقوں پر عمل کرنے کیلئے قوی و تیار کرتی ہے اور بعض طریقوں پر عمل کرنے سے مانع ہوتی ہے اور انہیں خاص طور پر آخرت کے عذاب و ثواب سے کام لیتی ہے ارتقائی فطرتیت اس میں شک نہیں کہ انیسویں صدی کی پیدائش ہے لیکن یہ خالص اخلاقیات کی نسبت عملی اخلاقیات کو زیادہ متاثر کرتی ہے۔ یہ اس کے متعلق نئے خیالات و نئے نظریات پیش کرتی ہے کہ انسانی خیر کیونکر حاصل ہو سکتی ہے اور اخلاقی عقائد کے نئے ذرائع و مبادی بناتی ہے لیکن اس سے اخلاقیات کے اصلی مسئلے میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوتا۔ اصلی محرکات اور خیر کی عام خصوصیات کے متعلق جو سوالات در پیش ہیں انہیں کوئی تغیر واقع نہیں ہوتا کیونکہ بنی نوع انسان ہنوز علیحدہ علیحدہ باشعور افراد پر مشتمل ہے جن میں سے ہر شخص لازمی طور پر اپنی مسرت و سعادت کا متمنی ہے گو

اخلاقی ذمہ داری اگرچہ اخلاقی ذمہ داری اور فریضہ کے تصورات کچھ عیسائی یا جدید اخلاقیات ہی سے مخصوص نہیں ہیں لیکن اس میں شک نہیں کہ محرک اخلاقی ذمہ داری اور فریضہ کے مسائل قدیم اخلاقیات کی نسبت جدید اخلاقیات میں زیادہ نمایاں ہیں۔ یونانی اس امر کی بہت کم جستجو کرتے تھے کہ فرد کو خیر کی کیوں تلاش کرنی چاہیئے۔ ان کا خیال یہ تھا کہ اس امر کا علم یا ادراک کہ ایک غایت اچھی ہے عمل کے لئے کافی محرک ہے۔ اور جہاں یہ محرک مفقود ہوتا ہے جیسا کہ غیر معقول یا بد اخلاق انسانوں میں ہوتا ہے تو انفرادی و ذاتی مسرت مفقود ہو جاتی ہے۔ پس یہ نتیجہ سقراط ہی کی تعلیم کا تھا کہ اخلاقی فریضے کا مسئلہ قرار واقعی اہمیت نہ حاصل نہ کر سکا تھا۔ اس کی تعلیم یہ تھی کہ اگر ہم کو یہ معلوم ہو جائے کہ فلاں شئے اچھی ہے یا فلاں امر میں خیر ہے تو ہم فوراً بلا کسی مجبوری اور

پابندی کے اس کے مطابق عمل کریں گے۔ اگر ہم کو علم ہو گا تو ہم کبھی صحیح طور پر عمل نہ کر سکیں گے۔ لیکن جب یہ واضح ہو گیا کہ ذاتی و انفرادی خیر خارجی معاشری خیر کے مطابق نہیں ہے تو یہ سوال خود بخود پیدا ہو گیا کہ انسان پر کوئی ذمہ داری عائد ہوتی ہے جس کی وجہ سے وہ اپنی طمانیت وسعادت کے بجائے خارجی خیر کی تلاش وجستجو کرتا ہے۔ اس مشکل سوال کو ایک اور طریق پر بھی بیان کر سکتے ہیں۔ میں ایسی خیر کی کیوں کر تلاش کر سکتا ہوں جس کا تمام و کمال مجھ کو تجربہ نہیں ہو سکتا۔ دوسرے شخص کی خیر کا تجربہ تو اسی کو ہو گا نہ مجھ کو۔ اس لئے میرے عمل کے لئے تو اس کی خیر ایک ثانوی واکتسابی محرک ہو گی۔ یہ کہنا تو ایک حد تک زیادتی ہو گی کہ موجودہ زمانہ کی نالص اخلاقیات کی تمام اقسام واشکال کا تعین اسی مسئلہ کے معقول طور پر حل کرنے کی کوشش سے ہوا ہے۔ ہابس نے اس تحقیق کو یہ کہہ کر ایک نئی قوت دیدی کہ انسان کیلئے اپنی خیر کے علاوہ کسی اور شخص کی خیر کے لئے ساعی وجویاں ہونے کے واسطے کوئی محرک ہو ہی نہیں سکتا۔ لیکن بنی نوع انسان کے اخلاقی اعتقادات اس حل سے مطمئن نہیں ہو سکتے تھے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بہت سے مفروضات وضع ہوئے جن میں سے اکثر ایک ہی حقیقت کو ظاہر کرتے ہیں کو

فطرئیت ووجدانیت

اب جن اخلاقی فلسفوں کا ذکر آئے گا ان میں سے اکثر ایسے ہونگے جو فطرئیت ووجدانیت کے دو عنوانوں میں سے کسی ایک کے تحت ضرور آجائینگے۔ اہل فطرت کے نزدیک اخلاقی تصورات ماخوذ ہیں۔ یہ ایسی خواہشوں اور احساسات یا جبلیات کے نتائج ہوتے ہیں جو کوئی اخلاقی مفہوم نہیں رکھتیں۔ اور یہ قدرت کے ناگزیر قوانین کی بنا پر پیدا ہوتی ہیں وہ خواہ طبیعی ہوں یا ذہنی) اور ان قوانین کے متعلق جہاں تک ہم کو علم ہے وہ میکانکی ہیں اور عقل ان کی رہبری ورہنمائی نہیں کرتی۔ مثلاً ہابس قوانین اخلاق کو بقائے نفس اور اثبات نفس کی فطری جبلتوں سے اخذ کرتا ہے۔ ہیوم انکو مختلف احساسات سے اخذ کرتا ہے جن میں لذت وہمدردی بھی داخل ہیں۔ اور ان کی قوت کی رسم ورواج سے توجیہ کرتا ہے۔ اسپنسر اخلاقی تصورات اور اخلاقی

ذمہ داری کی حس کو موروثی جبلتوں پر مبنی قرار دیتا ہے جسکی اس کے علاوہ اور کوئی علت بیان نہیں کی جاسکتی کہ جن اقوام میں یہ نہ ہونگی ان کا باقی رہنا بہت مشکل ہے ؛

برخلاف اس کے وجدانیہ یہ کہتے ہیں کہ اخلاقی ذمہ داری اخلاقی تصورات وحقائق انسانی ناقابل تحلیل ہوتی ہیں۔ ان کی توجیہ اس طرح سے نہیں ہوسکتی کہ یہ غیر اخلاقی قوتوں مثلاً ذاتی غرض حیوانی جبلتوں، محبت ولذت کے نتائج ہیں۔ وہ عموماً یہ کہتے ہیں کہ جزوی افعال کی اخلاقیت یعنی اخلاق کے اساسی اصول وجدانی طور پر معلوم ہوتے ہیں اگرچہ اس قسم کے علم کے ممکن ہونے سے پہلے تربیت ضروری ہو ؛

فطرئیت کو کسی ایسے نظریہ کے مطابق نہیں کہہ سکتے جو رواقیہ یا بٹلر کی طرح سے یہ کہتا ہو کہ فضیلت فطرت کی پیروی کرنے کے اندر ہے۔ رواقیہ اور بٹلر دراصل وجدانیہ تھے۔ فطرئیہ یہ کہتے ہیں کہ اخلاقی قوانین واحکام خارجی فطری قوانین کے نتائج ہیں جو بجائے خود نہ تو اخلاقی ہیں نہ غیر اخلاقی۔ انگلستان کے قدیم وجدانیہ میں سے اکثر یہ کہتے تھے کہ اخلاقی قوانین فطری ہوتے ہیں۔ اور اس سے ان کی یہ مراد ہوتی تھی کہ جس خوبی یا ذمہ داری کا یہ باعث ہوتے ہیں وہ ابدی ہوتی ہے۔ یا یہ مراد ہوتی تھی کہ اخلاقی قوانین اور ذمہ داریاں انسان کی فطرت معلوم سے نکلتی ہیں ؛

یہاں اس بحث میں پڑنا تو غیر ضروری ہے کہ آیا اٹھارھویں صدی کے فطرئیہ اور وجدانیہ ایک دوسرے پر جائز قسم کی نکتہ چینی کرتے تھے۔ بحث اکثر لفظی ہوا کرتی تھی۔ کیونکہ اس کا دار مدار لفظ فطرت کے ابہام پر ہوا کرتا تھا۔ بعض اوقات تو فطری کو غیر مصنوعی (یعنی جو انسانی صنعت سے عالم وجود میں نہ آیا ہو) کے مطابق کہتے تھے۔ دوسرے اعتبار سے اس کے معنی ابدی اور قدیم کے نکلتے ہیں۔ بعض اوقات اس کو ایسی شے سے منسوب کیا جاتا ہے جو اٹل قوانین کا نتیجہ ہوتی ہے۔ بعض اوقات ایک شے کو اس لئے فطری کہتے ہیں کہ اس کا فہم معمولی تجربے کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ فطرت کا بعض اوقات

آسمانی سے مقابلہ کیا جاتا ہے جس کو کہ مافوق الفطرت کہا جاتا ہے۔

اخلاقیات کے ان دو مخالف نظریوں کے مابین سب سے پہلے یونانیوں نے امتیاز کرنا شروع کیا تھا۔ سقراط کلبیہ فلاطون ارسطو اور رواقیہ وجدانیہ کے متقدم تھے سیرنیہ اور ابیقوریہ فطرئیہ کے۔ یہ بات ان کے اس مباحثہ کے اندر بالکل واضح ہے کہ آیا عدالت فطری ہے یا رسمی۔ ابیقورس اور سرینیہ یہ کہتے تھے کہ عدالت رسمی شئے ہے۔ اور لوگ یہ کہتے تھے کہ عدالت فطری و قدیم ہے۔ مثلاً فلاطون اس امر کا دعویٰ کرتا ہے کہ یہ بذات خود اور معروضی طور پر خیر ہے۔ کڈورتھ (کمبرج کا فلاطونی) اس کو ایک ابدی اور غیر متغیر تصور کہہ کر اس کی تقلید کرتا ہے۔ اس کے نزدیک خدا تک کے افعال اس کے مطابق ہوتے ہیں لیکن ایک اعتبار سے تمام یونانی وجدانیہ تھے۔ کیونکہ ان سب کے نزدیک ذاتی مسرت خواہ جزوی ہو یا کلی بذات خود ایک عمدہ غایت ہوتی ہے۔ جس کے ذریعہ سے افعال کے صواب وخطا کا اندازہ ہوتا ہے۔ دوسری طرف یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ فلاطون کا اسی اعتبار سے فطری فلاسفہ میں شمار ہو سکتا ہے جس اعتبار سے کہ اسپینوزا کو فطریہ میں شمار کیا جاتا ہے پس بحیثیت مجموعی یونانی فلسفوں کو وجدانی فطرت میں تقسیم کر دینا کچھ صحیح نہیں معلوم ہوتا۔ جدید وجدانیہ اور ان کے یونانی متقدمین میں یہ فرق ہے کہ جدید وجدانیہ اس امر کا تعین کرنے کی زیادہ کوشش نہیں کرتے کہ کونسی غایتیں بذات خود خیر و تشفی بخش ہیں بلکہ معاشرۃ کے مسلمہ اخلاقی تصورات واحکام کے وجود اور ان کی قوت کی توجیہ کرنا چاہتے ہیں۔ اس فرق کی کچھ تو یہ وجہ ہے کہ فریضہ اور اخلاقی ذمہ داری کا شعور فطرت انسانی کا ایسا واقعہ ہے جس کو اگر غیر اخلاقی قوتوں کا نتیجہ بھی کہدیں تو بھی اس کو نظر انداز نہیں کرسکتے۔

فطرئیت وجدانیت میں مسئلہ اختیار کی بابت ایک اہم علمی اختلاف ہے فطرئیہ انسان کو فطرت خارجی کے قوانین کے بالکل تابع کر دینا چاہتے ہیں جو اس کے قبضۂ قدرت سے باہر ہیں۔ ان کے نزدیک اخلاقی ذمہ داری کے معنی کسی فعل کی جانب ایک تسویق کے ہیں۔ جو اپنی قوت کے اعتبار سے اور تسویقات کی طرح سے ایک تسویق ہے۔ وجدانیہ یہ کہتے ہیں کہ انسان اخلاقی تصورات کے ذریعہ سے فطرت اور اپنے افعال پر کچھ نہ کچھ قابو رکھتا ہے ممکن ہے اخلاقی ذمہ داری میں کوئی طاقت نہو لیکن اس کو عظیم الشان اقتدار حاصل ہوتا ہے

جو کورانہ میکانیکی قوانین کے ذریعہ سے نہیں بلکہ فریعہ کے عقلی شعور کو متاثر کرکے عمل کرتا ہے۔ وجدانیہ بالعموم اختیار کو ایسی قوت کی حیثیت سے تسلیم کرتے ہیں جو بذاتہٖ صحیح معلوم ہوتی اس پر اس لئے عمل کرلیتے ہیں کہ یہ صحیح ہے۔ اختیار اس اعتبار سے غائیت کی ایک شکل ہے جو خیر کے تعقلات ماقبل کے ذریعہ سے نتائج پیدا کرتی ہے۔ مگر فطرئیہ یہ کہتے ہیں کہ مستقبل کے واقعات کا دور ماضی کے ذریعے سے متعین ہوتا ہے۔ اور یہ کہ مستقبل کی ایک معیاری خیر کا تعقل پیشین صرف اس وقت اور اس حد تک ہمارے افعال کو متعین کرسکتا ہے، جس حد تک کہ خود اس کا ماقبل کے واقعات سے تعین ہوتا ہے۔

فطرئیہ کا طریقہ دراصل تشریحی ہے۔ یہ کوئی اخلاقی معیار قائم نہیں کرتا بلکہ مسلمہ اخلاقی اصولوں کی اصل کی توجیہ و تشریح کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ یہ فطرت انسانی جس طرح سے کہ ہے اس کے بیان کردینے ہی پر اکتفا کرتا ہے برخلاف اس کے وجدانیت اس امر کے متعین کرنے کی کوشش کرتی ہے کہ اس کو کیسا ہونا چاہئے تھا۔ ایس صحیح معنی میں تو فطرئیت فلسفۂ اخلاق نہیں ہے کیونکہ یہ خیر سے نہیں بلکہ خیر کے متعلق اعتقادات سے بحث کرتی ہے۔ مگر چونکہ یہ دونوں موضوع آپس میں بہت ہی قریبی تعلق رکھتے ہیں اور فطرئیہ اکثر وجدانیہ کے اصولوں سے کام لیتے ہیں، اور نیز چونکہ ان کے طریقہ سے اخلاقیاتی تحقیق کا تعین ہوتا ہے اس لئے ان کو اخلاقیات کے مصنفین میں شامل کرنا ضروری ہے مثلاً یہ ظاہر ہے کہ اگر رواج ہی اخلاق کا مبدء ہے جیسا کہ بعض فطرئیہ کا دعویٰ ہے تو اس کے احکام کی غیر مشروط طور پر پابندی لازمی نہیں ہوسکتی اور ان کی تعمیل سے ممکن ہے انسان کو ضرر پہنچے۔ پس وجدانیہ کسی اور مبدء کی تلاش کرلیتے ہیں یا کسی مفروضی معیار خیر کو کام میں لاکر رواجی اخلاق کی اصلاح کرنے کی کوشش کرلیتے ہیں۔

اخلاقیاتی فکر کی دیگر اقسام

فطرئیت اور وجدانیت کی تقسیم انگلستان کی سترھویں اور اٹھارھویں صدی کے فلاسفہ پر بہت زیادہ صادق آتی ہے جیسا کہ وجدانیہ (جو اپنے آپکو الحاد کے خلاف فضیلت کے حامی خیال کرتے تھے) اس امر کے ثابت کرنے کے لئے بہت بیتاب تھے کہ اخلاق سے ابدی حقیقت کا

اظہار ہوتا ہے۔ اور اس نظریے کی تردید کرتے تھے، (جس کو کہ وہ حقیقت کے منافی خیال کرتے تھے) کہ اخلاقی رواجات محض باہمی معاہدات اور پیمانوں کا نتیجہ ہیں۔ انیسویں اور بیسویں صدیوں میں یہ تقسیم کچھ زیادہ موزوں نہیں ہوتی کیونکہ دلچسپی کا مرکز بدل چکا ہے۔ اب بڑی حد تک ارتقائی فطرئیت اور عقلی تصوریت میں مقابلہ ہوتا ہے دونوں طرف خیالات میں وسعت ہوتی ہے۔ کیونکہ اب یہ تسلیم کرلیا جاتا ہے کہ انسان کی موجودہ حالت کے سمجھنے کے لئے اس کی گزشتہ تاریخ کا بھی لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ ارتقائی فطرئیہ کی تعلیم یہ ہے کہ نوع انسانی کی سیرت جس میں (اخلاقی تصورات اور معاشری معاہدے اور رواجات بھی داخل ہیں) کا تعین قانون بقائے اصلح سے ہوتا ہے جو کہ ہیج زندگی سے میکانکی طور پر عمل کر رہا ہے۔ دوسری طرف عقلی تصوریہ اعلیٰ معاشری رواجات و معاہدہ کو معاشرہ کے خود کو منکشف کرنے والے ذہن کی تخلیقات کہتے ہیں۔ ان کو نہ تو فطرئیہ کے ساتھ شمار کیا جا سکتا ہے اور نہ وجدانیہ کے ساتھ۔ عوام کی رائے سے بے پروائی و بے نیازی برتنے میں یہ فطرئیہ کے مشابہ ہیں۔ مگر چونکہ یہ ارتقا کے میکانکی نظریہ کی مخالفت کرتے ہیں اور ذہن کی آزادی اور فوقیت کے مدعی ہیں اس لئے یہ وجدانیہ خصوصاً کڈورتھ کے ساتھ زیادہ مشابہت رکھتے ہیں۔

ان اقسام کے علاوہ جدید فلسفہ نے افادیت کو ایک مستقل مسلک بنالیا ہے جو اپنے آپ کو خواہ تو فطرئیت کے ساتھ ملحق (بینتھم جے۔ ایس مل اور اسپنسر) کرلے یا وجدانیت کے ساتھ (ڈوک) افادیت کا اصل اصول بڑی سے بڑی تعداد کی زیادہ سے زیادہ مسرت ہے۔ افادیہ اس کو کردار کی سب سے بڑی غایت کہتے ہیں۔

اور نظریے بھی ہیں جو خاص ناموں کے ساتھ موسوم ہونے کے علاوہ قابل ذکر بھی ہیں۔ لیکن آئندہ صفحات میں ہم ابتدائی فطرئیت، وجدانیت (جس میں کہ اخلاقی صفوبیت بھی داخل ہے)، افادیت ارتقائی فطرئیت عقلی تصوریت ہی کی طرف اپنی توجہ کو مبذول رکھیں گے۔ اور نظریے جو ہیں ان میں سے اکثر میں اِن نظریوں میں سے دو یا زیادہ کو ملا کر ایک کرنے کی کوشش

کی گئی ہے ۔ یا ان کو اس قدر بیڈھنگے پن سے بیان کیا گیا ہے کہ انھیں فلسفہ ہی نہیں کہہ سکتے ۔

(۶)

باب (۱)

قدیم فطرئیت

یورپ میں سولھویں اور سترھویں صدیاں اس آزادی فکر کے لئے ممتاز ہیں جو قدیم یونانیوں کی خصوصیت تھی۔ فطرت کی طرف رجوع کرنا اور مبدو اقتدار کے مصنوعی نتائج کے خلاف علم بغاوت بلند کرنا اس آزادی کے خصوصیات سے ہیں۔ یہ زمانہ کاپرنیکس کیپلر گلیلو ڈیکارٹ اور نیوٹن کا زمانہ تھا جن کے نام تاریخ علم وحکمت میں بقائے دوام پا چکے ہیں۔ فرانسیس بیکن کی پہلی کتاب یعنی نوودم ارگینم نے اس تحریر کے انتقادی پہلو کو جس حد تک کہ یہ علم طبیعی کو متاثر کرتی ہے ظاہر کیا۔ نظری فلسفے میں اس تحریک کو رینی ڈیکارٹ نے خاص طور پر ترقی دی۔ اس کی تعلیم تھی کہ ذہن صرف ان حقائق کو تسلیم کرسکتا ہے جن کو یہ صحیح و واضح طور پر سمجھتا ہے اس طرح پر کہ اس کے فہم کو رسم ورواج یا دوسرے لوگوں کے آرا متاثر نہیں کرتے اسپی نوزا کا یہ قول کہ "حقیقت خود اپنا معیار ہے" اسی جہت کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ اسی جذبے کے تحت تھامس ہابس ساکن میلمسبری نے صرف عقل اور تجربے کی مدد سے فطری فلسفے کے ایک کامل نظام کے تیار کرنے کی کوشش کی۔ اور اس کا یہ خیال تھا کہ فلسفہ ہندسہ طبیعیات عضویات نفسیات اخلاقیات سیاسیات

سب کے اساسی اصول کی شرح کرے۔ ہابس کا طریقہ بیکن کے طریقے سے زیادہ قیاسی تھا۔ کیونکہ بیکن اس بات پر بہت زور دیتا تھا کہ ابتدائی اصول استقرایعنی جزئی واقعات کے مشاہدے پر مبنی ہونے چاہئیں۔ ہابس کے فلسفے پر یونانی نمونوں کا بہت اثر تھا۔ یہ ارسطو کے فلسفے کی طرح مجموعہ علوم ہونے کی شان رکھتا ہے۔ یہ نظریہ کہ بقائے نفس کی کوشش کل ذی حیات وجودوں کا اصول زندگی ہوتا ہے رواقیہ سے ماخوذ ہے۔ مگر ان کے علاوہ اس کے طبیعیات نفسیات اور اخلاقی اصول زیادہ تر ابیقورس کو یاد دلاتے ہیں۔

انانی فطریت ہابس

فلسفہ ہابس فلسفے کی تعریف اس طرح پر کرتا ہے کہ یہ معلولات کا علم ہے جو ان کی علتوں کے تعقلات سے حاصل ہوتا ہے، اور علتوں کا علم ہے جو ان کے معلوم معلولات کے ذریعے سے حاصل ہوتا ہے۔ اس طرح سے وہ فلسفے کو ایسے استخراجی علوم کے مرادف قرار دیتا ہے جو مشاہدہ وعقل پر مبنی ہوتے ہیں۔ اس کے مطالعے کے لئے پہلی سیڑھی تو منطق ہے جو صحیح استدلال کے اصول متعین کرتی ہے۔ منطق صوری میں ہابس ارسطو کی تقلید کرتا ہے لیکن اس میں ایک عجیب وغریب اور متناقض سا رجحان اس امر کا ہے کہ وہ استدلال کو الفاظ کے صحیح استعمال (اسمیت) کے مرادف قرار دیتا ہے۔ اس کے منطقی طریق کی بحث میں اس کے تعقل علت کا ذکر کیا جا سکتا ہے جس کو وہ ان شرائط کا مجموعہ قرار دیتا ہے جو معلول کی پیدائش کے لئے کافی ہوتی ہیں۔

فلسفہ کی قدر وقیمت فلسفہ ایک حد تک تو بیانی و تشریحی ہوتا ہے۔ مگر اس کا اصل کام تخلیقی واختراعی ہے۔ اس کی صحیح غایت افادہ ہے یعنی معلولات کا علتوں کے علم سے پیدا کرنا۔ غور و فکر کی غایت عمل ہے۔ اور عمل کی غایت انسانی زندگی کی اصلاح ہے۔ اس نظریہ کی اکثر انگریزی فلاسفہ بیکن کے زمانے سے تعلیم دیتے آئے ہیں۔ اور یہی جدید افادیت کی بنیاد ہے۔ مگر یہ نہیں کہتا کہ آیا اصل مقصود عام مسرت

باب

کا حصول ہے یا طاقت کا اور نہ یہ نظریہ اس کی انانیت مطلق کے مطابق ہے کو

فلسفہ کی تقسیم

فلسفہ کے دو بڑے حصے فطری اور مدنی ہیں پہلا حصہ تو ان اجسام مادی سے بحث کرتا ہے جو فطرت نے بنائے ہیں۔ اور دوسرا جمہوریتوں اور حکومتوں سے بحث کرتا ہے یعنی ایسے اجسام سے جو انسانوں کے ارادوں اور معاہدوں سے عالم وجود میں آئے ہیں۔ مدنی فلسفے کو دو حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ اول اخلاقیات جو انسانوں کے طبائع و اطوار سے بحث کرتی ہے دوسرے سیاسیات جو ان فطری قوانین سے بحث کرتی ہے جو حکومت کی بنیاد میں کارفرما ہوتے ہیں۔ ہابس یہ ثابت کرنا چاہتا تھا کہ قوانین سیاسیات قوانین اخلاقیات سے عالم وجود میں آئے ہیں اور پھر یہ قوانین اجسام مادی کے قوانین پر مبنی ہوتے ہیں۔ اس کو موجودہ زمانہ کے مادہ پرستوں سے اس بارے میں اختلاف ہے کہ یہ تجویز عمل میں نہیں آسکتی۔ بلکہ اس کا عقیدہ ہے کہ اس کو عمل میں لایا جاسکتا ہے؛

مادیت

ہابس کے نزدیک فطرت میں سب سے کلی علت حرکت ہے۔ اس لئے فلسفہ کا نصب العین یہ ہے کہ وہ تمام مظاہر کی خواہ وہ جسمانی ہوں یا ذہنی میکانی حرکت کی طور پر توجیہ کرے مدنی فلسفہ کے قوانین کو انفرادی اذہان و اجسام کے قوانین سے اس طرح سے مستنبط کرنا چاہئے کہ گویا یہ ایک دوسرے کو متاثر کرتے ہیں۔ اور پھر ان قوانین کا استنباط مادی حرکات سے ہونا چاہئے؛

نفسیات

اس میں بھی ہابس کے لئے نمونہ کا کام ایپیقورس ہی کا فلسفہ دیتا ہے۔ لیکن وہ سترھویں صدی کے علمی نظریات سے بھی کام لیتا ہے۔ دنیا کی ہر حقیقی شے مکان یا زمان کے اندر ہے۔ اس لئے وہ یا تو مادہ ہے یا حرکت ہے۔ ذہنی تجربات محض تمثالات پر مشتمل ہوتے ہیں۔ جو کہ موضوع میں حسی اعصاب کے ذریعہ سے پیدا ہوتے ہیں۔ روشنی اور رنگ کا جس طرح سے ہم کو احساس ہوتا ہے ان کو ہم غلطی سے خارجی حقائق خیال کرلیتے ہیں۔ ان کے خارجی اسباب محض مادی سالمات کی سریع حرکات ہیں۔

باب ۱

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہابس ایغو یا روح کو محض وہمی اشکال یا مظاہر کا مجموعہ خیال کرتا تھا۔ جو مادی حرکت کے نتائج ہوتے ہیں لیکن جن میں کسی قسم کی کوئی عملی قابلیت نہیں ہوتی لیکن یہ خیال اس کی اخلاقیاتی انانیت کے منافی ہے۔ کیونکہ اس میں یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ ذہن ایک باشعور اور حقیقی وحدت ہے جو ذہنی حالتوں کے قوانین کی توجیہ مکانی حرکات سے مندرجۂ ذیل طریق پر ہوتی ہے۔ کل ذہنی حالتیں یا تو حس ہوتی ہیں یا تمثل ہوتی ہیں یا حافظہ ہوتی ہیں اور یا خواہش ہوتی ہیں۔ حس ہمارے تمام علم کا مبداء ہوتی ہے۔ یہ ان طبیعیاتی حرکات سے عالم وجود میں آتی ہے جو اجسام خارجی ہمارے آلات حس کی طرف منتقل کرتے ہیں۔ تمثل اور حافظہ محض حس کی کمزور اشکال ہیں یہ ان حرکات کی باقیات پر مشتمل ہوتے ہیں جو ابتدائً حس کی صورت رکھتی تھیں ؎

لیکن انفعالی حصول کے علاوہ ہم کو انسان کے نام نہاد فعلی اصول یعنی ارادی حرکات کی بھی توجیہ کرنی پڑتی ہے۔ یہ تمثل کے باعث عالم وجود میں آتی ہیں، جو پہلے سے غایت کا تصور کر لیتا ہے۔ مثلاً چلنا بولنا وغیرہ حرکات کے خفیف مبادی قبل اس کے کہ وہ بڑی حرکات میں پایۂ تکمیل کو پہنچیں کوشش کہلاتے ہیں۔ اشتہا یا خواہش کوشش ہوتی ہے جس کو اس کی علت کی طرف موڑا جاتا ہے اور اس طرح سے ہابس خواہش کا مبہم طور پر تعقل کرتے ہوئے یہ کہتا ہے کہ یہ ایک خاص جہت میں ایک طرح کا طبیعی جذب ہوتا ہے۔ اسی طرح سے نفرت ایک قسم کا طبیعی انحراف ہے ؎

نفسیات افعال ارادی
لذت والم۔ خیر و شر

خواہش اور اس کی ضد نفرت کوشش یا ارادی حرکت کی دو صورتیں ہیں۔ ان میں سے ہر ایک کشش یا دفع کے جسم اور خارجی شے کے مابین عمل کرنے سے عالم وجود میں آتی ہے حرکت خواہش کا احساس یا تصور لذت ہے۔ حرکت نفرت کا احساس یا تصور الم ہے۔ جس شے کی خواہش ہو یا حرکت خواہش کا مقصود خیر ہوتا ہے۔ جس شے سے نفرت ہو اس کا قریب آنا شر ہوتا ہے۔ ہابس لذت کی اس طرح سے بھی تعریف کرتا ہے کہ یہ حیاتی حرکت کی تکمیل اور اس کے لئے موجب امداد ہوتی ہے اور الم حیاتی عمل میں مانع ہوتا ہے۔ اس تعریف میں کھلم کھلا روا قیہ کا نظریہ فرض

باب ۱

کرلیتا ہے۔ کہ خواہش قدرۃً تحفظ نفس کی طرف مائل ہوتی ہے۔ وہ ابیقوریہ سے اس باب میں متفق معلوم نہیں ہوتا کہ لذت خواہش کے تابع ہے۔ لیکن یہ اختلاف کوئی اخلاقیاتی اہمیت نہیں رکھتا۔ کیونکہ اس کی رائے میں احساس خواہش ہمیشہ لذت کا باعث ہوتا ہے۔ چونکہ خیر وشر خواہش پر مبنی ہوتے ہیں اس لئے یہ تصفیہ کہ فلاں فعل خیر ہے یا شر انسان کی نسبت سے ہوتا ہے۔ مطلقاً خیر کوئی شے نہیں ہوتی اس زندگی کے اندر کوئی اعلیٰ یا قطعی خیر نہیں ہے۔ لیکن غایت الغایات بننے کیلئے جو (قدیم فلاسفہ کے یہاں مسرت یا سعادت ہے) اس زندگی میں کوئی شے موزوں نہیں ہے۔ اور اس کے حصول کا اسی طرح سے کوئی ذریعہ نہیں جس طرح سے یوٹوپیا کے جاننے کا کوئی ذریعہ نہیں ہے۔ کیونکہ جب تک ہم زندہ ہیں ہم کو خواہش ہوتی رہتی ہے۔ اور خواہش اور غایتوں کو فرض کرتی ہیں "زندگی محض حرکت کا نام ہے" اس زندگی کی مسرت خواہشوں کے ہمیشہ اپنی تکمیل کی طرف حرکت کرتے رہنے پر مشتمل ہوتی ہے۔ یہ خواہش نہ رکھنے کی مطمئن حالت پر مشتمل نہیں ہوسکتی۔ کیونکہ یہ تو امر محال ہے کہ انسان کو خواہش نہ ہو۔

ارادہ

عمد یا اہتمام خواہش اور نفرت کے مابین ایک تذبذبی کیفیت ہوتی ہے۔ عمدی اہتمام میں ارادہ سب سے آخری اشتہا ہوتی ہے۔ یہی وہ خواہش ہوتی ہے جو عمدی اہتمام کو فعل کی صورت میں تبدیل کرنے میں قطعی وحکمی ہوتی ہے۔ فعل ارادی وہ ہوتا ہے جو ارادۃً عمل میں آتا ہے۔ انسانوں اور حیوانوں کو ایک ہی قسم کا اختیار حاصل ہے۔ جس شے کا ہم ارادہ کرتے ہیں اس کو ہم کر ہی نہیں سکتے بلکہ ہم کو کرنا پڑتا ہے۔ اگر خواہش قوی ہوتی ہے تو اس کا فعل کی صورت اختیار کرنا ضروری ہوتا ہے۔ اس کی مثال ایسی ہی سمجھو جیسے کہ ایک طبیعی قوت بلا روک عمل کرے تو اس کا نتیجہ ظاہر ہونا ضروری ولازمی ہوتا ہے۔

قوت کی خواہش، انانیت

ہابس کے نزدیک انسان فاعل مختار ہونے کی حیثیت سے خواہشوں اور تنفروں کا مرکز ہوتا ہے۔ اور اس کی مسرت اس امر پر مشتمل ہوتی ہے کہ اس کی خواہش ایک شے سے دوسری شے یا ایک

باب ۱

معروض سے دوسرے معروض کی طرف مسلسل ترقی کرتی رہے۔ لیکن انسان جن میں کہ خواہشیں موجود ہوتی ہیں وہ آنی خواہشوں کے پورا کرنے کی کوشش نہیں کرتے بلکہ کل آئندہ خواہشوں کے پورا کرنے کے لئے وسائل بھی حاصل کرنا چاہتے ہیں۔ اس لئے انسان میں مستقل اور بے تاب قوت پر قوت حاصل کرنے کی ایک دائمی اور بے پایاں خواہش پیدا ہوتی ہے۔ جس کا اختتام صرف موت پر ہوتا ہے۔ قوت کی یہ خواہش ابتدائی یا قدیم سے نہیں ہوتی۔ یہ نفس کو باقی رکھنے اور نفس کی خواہشوں کے پورا کرنے کی اصلی و اساسی خواہشوں سے پیدا ہوتی ہے۔ ان میں اول الذکر خواہش زیادہ قوی ہوتی ہے۔ جب یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ میری خواہشیں دوسروں کی خواہشوں سے متصادم ہوتی ہیں تو دوسروں کے افعال کو قابو میں رکھنے کی ایک ثانوی خواہش پیدا ہوتی ہے چونکہ ایسے وسائل زیادہ قیمتی ہوتے ہیں جن سے مستقبل میں بہت سی خواہشیں پوری ہو سکیں اس لئے قوت کی محبت اخلاقیاتی احکام کے لئے بڑا انضباطی اصول بن جاتی ہے۔ یہی اصول ہماری ان تعریفوں اور تحسینوں کی تہ میں ہوتا ہے جو ہم کسی فضیلت کی بنا پر کسی شخص کی کرتے ہیں۔ اور فضیلت کی تعریف وہ اس طرح پر کرتا ہے کہ یہ کوئی ایسا وصف ہوتا ہے جس کی بنا پر کسی شخص کو اپنے ابنائے جنس پر تفوق حاصل ہوتا ہے۔ تمام ذہنی اوصاف و خصوصیات کا اندازہ اسی مقدار سے ہوتا ہے جس سے کہ یہ اس جذبے کے ممد و معاون یا ناموافق و مانع ہوتے ہیں۔ اور چیزوں کی طرح سے انسان کی قدر و منزلت ہی اس کی قیمت ہے۔ یعنی اس کی قوت کے استعمال کے لئے اس قدر دیا جا سکتا ہے۔ پس یہ کوئی مطلق شے نہیں ہے۔ دولت شہرت عزت منزلت حتی کہ مرحمت اخلاق اور دیانت کو اسی وجہ سے قابل قدر سمجھا جاتا ہے کہ ان سے ان کے صاحب کے معاشری اثر میں زیادتی ہوتی ہے اور اس سے اس کے ابنائے جنس ڈرنے لگتے ہیں۔ خوف محبت قوت کا سلبی پہلو ہے۔ یہ انسانوں کو ان لوگوں کی اطاعت کرنے پر مجبور کرتا ہے جن میں اقتدار کے ساتھ قوت بھی موجود ہوتی ہے۔ رحم ایک قسم کا خوف ہے۔ اس کی تعریف اس طرح پر کی جاتی ہے کہ رحم کرتے وقت

باب ۱

ہم کو دوسرے کی مصیبت کے احساس سے اپنی مصیبت کا تصور یا وہم ہو جاتا ہے۔ قدرتی محبت یا دوستی خالص انانی ہوتی ہے۔ یہ صرف اسی بنا پر موثر ہوتی ہے کہ انسان کے لئے اپنی قوت کا اس سے بہتر کوئی ثبوت نہیں ہو سکتا کہ وہ صرف اپنی ہی خواہش پوری نہیں کر سکتا بلکہ دوسروں کی خواہش پوری ہونے میں وہ ان کی مدد بھی کر سکتا ہے۔ مہربانی اور مرحمت جن لوگوں کے ساتھ کی جاتی ہے اگرچہ وہ اجنبی ہی کیوں نہوں باہمی معاہدے یا اس توقع کے خفیف سے شعور کی بنا پر کی جاتی کہ جو کچھ ہم اس کے ساتھ کر رہے ہیں یہ اس کا ہمیں نیک معاوضہ دے گا۔ جب لوگ طاقت حاصل کر لیتے ہیں کامیاب ہو جاتے ہیں تب بھی مزید طاقت حاصل کرنے کی جد وجہد میں مبتلا رہتے ہیں۔ تاکہ زندگی کی آئندہ عافیت یقینی رہے؛

قطعی انانیت

اس طرح پر ہابس انانیت قطعی کی تعلیم دیتا ہے۔ وہ اس امر کے تحقیق کرنے کی تکلیف گوارا نہیں کرتا کہ آیا مجھے دوسروں کی بھلائی کا بے غرضانہ خیال رکھنا چاہئے۔ یا نہیں۔ وہ صرف یہ کہتا ہے کہ میں دوسروں کی بے غرضانہ بھلائی کا خیال رکھ ہی نہیں سکتا۔ میرے لئے یہ ناممکن محض ہے۔ پس اس کی اخلاقیات نفسیاتی ہے۔ کیونکہ یہ اس کے نزدیک ایسے واقعات پر مبنی ہے جو فطرت انسانی کے متعلق تامل سے منکشف ہوتے ہیں۔ آئندہ چلکر ہم بتائینگے کہ وہ اخلاق و حکومت کے موجود اور کارفرما ہونے کی توجیہ بقائے نفس اور تشفی نفس کی جبلتوں کے عقلی نشو و نما سے کرتا ہے کہ

انسان کی انسان سے لڑائی

فطرۃً تمام انسان مساوی ہوتے ہیں۔ اور اس سے اس کی یہ مراد تھی کہ عام طور پر ان میں مدافعت کی مساوی قوت ہوتی ہے۔ (خواہ یہ جسمانی قوت کی ہو یا فراست کی) اور ان کا مذاق بھی یکساں ہوتا ہے۔ اس فطری مساوات کی بنا پر انسان اکثر ایک غایت کی خواہش کرتے ہیں۔ اور اس طرح دوسروں کو جبر یا فریب سے مطیع کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس لئے جب ان پر کوئی ایسی قوت نہیں ہوتی جو ان کو دبائے رکھے تو ان کی حالت ایسی ہوتی ہے جس کو لڑائی کہتے ہیں،

باب ۱

اور یہ لڑائی ایسی ہوتی ہے جس میں ہر انسان انسان سے لڑتا ہے۔ اس قسم کی عام لڑائی ہر شخص کے لئے تکلیف دہ ہوتی ہے۔ یہ صنعت و حرفت جہاز رانی زراعت علوم و فنون ادب اور لذات معاشرۃ کے نشو ونما میں مانع ہوتی ہے۔ اور سب سے بڑی بات یہ ہوتی ہے کہ ہر شخص کو زبردستی مار ڈالے جانیکا ہر وقت خدشہ لگا رہتا ہے۔ اور انسان کی زندگی منفرد افلاس زدہ گندی بہیمانہ اور مختصر ہو جاتی ہے۔ اگرچہ یہ حالت عام طور پر کبھی منصۂ شہود میں نہ آئی ہو، اس کا وجود حکومت کی کمزوری کے اعتبار سے ہوتا ہے۔ امریکہ کے وحشیوں اور بادشاہوں کی لڑائی میں اس کی مثال ملتی ہے۔ اس فطری حالت میں کوئی شے غیر منصفانہ یا صواب وخطا نہیں ہو سکتی۔ جہاں کوئی عام طاقت نہیں ہوتی وہاں کوئی قانون بھی نہیں ہوتا۔ جہاں کوئی قانون نہیں ہوتا وہاں کوئی بات غیر منصفانہ یا ظالمانہ نہیں ہو سکتی۔ لڑائی کی حالت میں جبر اور فریب دو بڑی فضیلتیں ہو جاتی ہیں۔ اسی طرح سے ملکیت بھی نہیں ہوتی۔ کیونکہ ہر شخص جو شے چاہتا ہے لے سکتا ہے۔

شرائط صلح، قوانین فطرت

وہی انانیت وخود غرضی جس نے انسانوں کو ایک دوسرے سے متصادم کر دیا تھا، جب معقول اور فراست آمیز ہو جاتی ہے تو امن و امان کا باعث ہوتی ہے۔ فطری حق ایسا حق ہے جو ہر شخص اپنی ذات کو برقرار رکھنے کے لئے کام میں لا سکتا ہے۔ پس یہ ہر قسم کے اخلاقیاتی عمل کے لئے برترین وغیر مشروط بنیاد ہے۔ قوانین فطرت وہ اصول ہیں جن کو عقل بقائے نفس کے بہترین ذرائع ہونے کی حیثیت سے ہم کو سکھاتی ہے۔ یہی قوانین شرائط صلح بھی بنتے ہیں۔ کیونکہ یہ اس معاشری امن وامان کے ضامن ہوتے ہیں جس کے بغیر مسرت کسی طرح ممکن نہیں ہوتی۔ سب سے پہلا اور اساسی قانون فطرت یہ ہے کہ امن کی تلاش کرو۔ اور اس میں خلل واقع نہ ہونے دو اس کے ساتھ ہی یہ بھی ہے کہ اگر امن ممکن نہ ہو تو اپنی ہر طرح سے مدافعت کرنی چاہئے۔ دوسرا قانون یہ ہے کہ انسان کو ہمیشہ امن کے لئے آمادہ رہنا چاہئے یعنی اس کو اتنی آزادی پر مطمئن ہو جانا چاہئے جتنی کہ وہ اپنے خلاف دوسروں کو دینے کے لئے تیار رہے۔ اس شرط کی رو سے انسان اپنے اس فطری حق سے دستبردار

ہوتا ہے کہ جو کچھ ہتے چڑھے اس پر قبضہ کر لے حقوق کی آزادی اور باہمی دستبرداری سے "ذمہ داری" "فریضہ" "چاہئے" "عدالت" جیسے الفاظ کو عملی اہمیت حاصل ہو جاتی ہے۔ جو شخص عمداً وارادۃً اپنے حق سے دست بردار ہو گیا ہے وہ اپنی اس دست برداری کے مطابق عمل کرنے پر مجبور رہے۔ اس کو اس کے مطابق عمل کرنا چاہئے۔ اور ایسا کرنا اس کا فرض ہے۔ حقوق کی باہمی دستبرداری کو معاہدہ کہتے ہیں۔ جو شخص سب سے زیادہ اپنے عہد و پیمان پر قائم رہتا ہے اس کی تعریف کی جاتی ہے۔ تیسرا قانون فطرت یہ ہے جو پیمان کیا جا چکا ہے۔ اس پر لوگ عمل کریں۔ پیمان معاہدہ ہوتا ہے جس میں ایک فریق شرائط معاہدہ پر کاربند ہو چکتا ہے۔ یہ قانون عدالت کی اصل اساس ہے۔ چوتھا قانون یہ ہے کہ اگر تم پر کوئی کچھ احسان کرے تو تم اس کے شکر گزار و ممنون ہو، تاکہ ایسا نہ ہو کہ اس کو اپنے اس احسان پر افسوس ہو۔ پانچواں قانون ہم کو خوش مزاجی کی تعلیم دیتا ہے۔ چھٹا قانون یہ سکھاتا ہے کہ جو شخص اپنے کئے پر متاسف ہو اسے معاف کر دینا چاہئے۔ ساتواں قانون یہ تعلیم دیتا ہے کہ بدلہ لیتے وقت انسان گذشتہ برائی کا خیال نہ کرے۔ بلکہ آئندہ اصلاح کو پیش نظر رکھے۔ آٹھواں قانون اظہار نفرت کی مخالفت کرتا ہے۔ نواں تکبر و غرور کو مذموم قرار دیتا ہے۔ ہر شخص دوسرے کو فطری طور پر اپنے مساوی سمجھے۔ غرض لیوتھین میں کل انیس قوانین بیان کئے گئے ہیں اور مندرجہ بالا نمونوں سے ان کی عام خصوصیت معلوم ہوگی۔ یہ معاشری اخلاقیات کے مسلمہ قوانین ہیں۔ اور ہابس کے نزدیک یہ مقولہ ان کا خلاصہ ہے۔ ہر چہ بر خود پسندی بر دیگراں مپسند۔ علاوہ بریں یہ قوانین فطرت غیر متغیر و غیر حادث مانے گئے ہیں کیونکہ یہ کبھی نہیں ہو سکتا کہ لڑائی سے تو زندگی کی حفاظت ہو امن سے اس کے خلاف ہو۔ ان قوانین کا علم حقیقی و صحیح فلسفۂ اخلاق ہے۔ یہ بات بھی قابل غور ہے کہ ان قوانین کی غیر مشروط طور پر پابندی لازم نہیں ہے۔ تحفظ نفس کی فوری ضرورت یا ہابس کے اصول کے مطابق حصول قوت کی امید ایک ذی عقل انسان کو ان کے توڑ دینے پر فوراً مجبور کر دے گی۔ لیکن اس قسم کے مواقع عموماً پیدا نہیں ہوتے ہو

حکومت مدنی قوانین فطرت کی محافظ ہوتی ہے	قوانین فطرت معقول انائیت کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ اس لئے ہر ایسا شخص جو اپنے مفاد کو جانتا ہوگا ان کی پابندی کرے گا۔ بشرطیکہ معاشرہ کے دیگر افراد بھی ان قوانین کی پابندی کریں۔

لیکن انسان کے پاس اس کی کونسی ضمانت ہے کہ اور لوگ بھی ان حقوق سے دستبردار ہو جائینگے، جن سے وہ دست بردار ہو چکا ہے۔ محض معقولیت عموماً کوئی عمدہ ضمانت نہیں ہوتی۔ قوانین فطرت بجائے خود یعنی کسی ایسی قوت کے خوف کے بغیر جو ان کی تعمیل کرائے انسان کے ان فطری جذبات کے خلاف ہوتے ہیں، جو ہم کو بے انصافی غرور انتقام وغیرہ پر آمادہ کرتے ہیں۔ قوت شمشیر کے بغیر معاہدے محض مجموعہ الفاظ ہوتے ہیں۔ اس کا صرف یہی انتظام ہو سکتا ہے کہ سب کی رائے سے ایک طاقت کو قائم کیا جائے جو قوانین فطرت کی تعمیل کرائے۔ لوگوں کو چاہئے کہ اپنی تمام قوت کسی ایک شخص یا اشخاص کی ایک جماعت کو ودیعت کر دیں۔ اور یہ سب کے ارادوں کو آوازوں کی جمعیت سے ایک ارادہ میں بدل دے۔ اس کی حالت ایسی ہے کہ گویا ہر آدمی ہر آدمی سے کہتا ہے کہ میں اپنے اوپر حکومت کرنے کا حق اس شخص یا اس جماعت اشخاص کو دیتا ہوں۔ اس شرط پر کہ تم بھی اپنا حق اس کو دیدو اور اسکے افعال کو اسی طرح سے مقتدر مانو۔ یہ ہونے کے بعد جو جماعت اسطرح سے ایک شخص واحد میں متحد ہو جاتی ہے اس کو مملکت کہتے ہیں یہ اس عظیم الشان بت یا اگر زیادہ احترام کے ساتھ کہا جائے تو اس معبود فانی کی پیدائش کا حال ہے جس پر خدائے حی وقیوم کے زیر سایہ ہمارا امن و آسائش مبنی ہوتا ہے ؟

ہابس کی اخلاقیات کا خلاصہ ہے۔ اس طرح سے ابتدائی انائیت جس سے کہ ہابس نے آغاز کیا تھا اس کا اپنے مخالف قطبی یعنی سیاسی مطلقیت میں انجام ہوتا ہے۔ تمام افعال ارادی کا اصلی محرک خود غرضی ہوتی ہے۔ خیر سے ہمیشہ خیر نفس مقصود ہوتی ہے۔ اور یہ خواہشوں کے ہمیشہ پورے ہوتے رہنے پر مشتمل ہوتی ہے۔ عقل یہ بتاتی ہے کہ وہ معاشری ہمنوائی جو انفرادی مسرت کے لئے اس قدر ضروری ہے صرف اس طرح پر یقینی ہو سکتی ہے کہ ان اصولوں کے مطابق عمل کیا جائے جن کو قوانین فطرت کہتے ہیں۔ یہ معاشری اخلاق کے مسلمہ قوانین

باب ا

ہیں۔ ان کی خلاف ورزی کو روکنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اپنے اوپر کسی ایک شخص یا جماعت اشخاص کو مقتدر کرلیں۔ اور اس کو ان کے تعمیل کرانے کا حق سپرد کریں۔ اس طرح سے حکومت اخلاق کا خارجی معیار بن جاتی ہے۔ مگر داخلی معیار خود غرضی ہے۔ پس لفظ خیر جس کو ہر شخص مختلف غایتوں کے لئے استعمال کرتا تھا اس کے ایک طرح کے خارجی یا معاشری معنی ہو جاتے ہیں۔ جس شے کو میں دراصل اور فطری طور پر خیر کہتا ہوں اس سے میری خواہش پوری ہوتی ہے۔ لیکن میں اسکو خیر سمجھنے پر رضامند ہو جاتا ہوں، جس کی حکومت اجازت دیتی ہے۔ کیونکہ عقل مجھ کو یہ بتاتی ہے کہ اگر سب اس طرح حکومت کی مسلمہ خیر کو خیر سمجھنے پر رضامند ہو جائیں تو یہ میری خواہشوں کی تشفی کا بہترین ذریعہ ہوگا صحیح معنی میں ہابس ہے جس کو معاشرتی خیر مانتا ہے وہ مفید کی صرف ایک صورت ہے۔ یہ ہر شخص کے لئے وسیلہ ہے۔ بجائے خود غایت نہیں ہے

ہابس کی اخلاقیات پر تبصرہ

انائیت کے صوری عنصر پر کوئی اعتراض نہیں ہو سکتا۔ یہ کہ ہر شخص جس حد تک کہ وہ معقول طور پر عمل کرتا ہے اس شے کی تلاش کرتا ہے جس کو وہ اپنی خیر سمجھتا ہے۔ یہ بات انسان کے فعل ارادی میں مضمر ہوتی ہے جس میں کہ فاعل اپنے سامنے ایسی غایت رکھتا ہے جس کا حصول وہ اپنے لئے موجب خیر سمجھتا ہے۔ لیکن ہم کو انائیت کی صورت اور مادے میں امتیاز کرنا چاہئے انائیت کے مادے کے ذیل میں اس پر از روئے انصاف نکتہ چینی کی جا سکتی ہے۔ وہ یہ فرض کر لیتا ہے کہ خیر جس شے کے حصول کی ہر شخص کوشش کرتا ہے کلیتہً اسی میں ہوتی ہے کہ انسان اپنی زندگی کے تحفظ اور اپنی لذات کے حصول میں مصروف رہے۔ اس خیال کی تنگی اس سلبی نتیجہ کی طرف لے جاتی ہے کہ انسان کبھی دوسرے کے خیر کی خواہش نہیں کرتا، اور یہ فطرت انسان کے متعلق بالکل غلط ہے۔ اور ہابس کی نفسیات میں یہی سب سے بڑا نقص ہے جس پر بعد میں شیفٹسبری اور بٹلر نے

باب ا نہایت سختی کے ساتھ نکتہ چینی کی ہے۔ یہ بات بالکل واضح ہے کہ تقریباً ہر شخص بہ اختلاف مدارج اپنی خیر کو چند اشخاص کی خیر کا عین سمجھتا ہے۔ اور خود یہ امر بھی بہت مشکوک ہے کہ بعض حالات میں لوگ اپنی زندگی کے تحفظ کو سب سے بڑی خیر خیال کریں گے۔ بہرحال عزت مذہب خاندان احباب کے لئے جان دیدینے کی ایک مثال سے (حالانکہ صدہا اس قسم کی امثلہ ہیں ہم یہ ثابت کردیں گے کہ تحفظ نفس کو سب لوگ خیر عظمیٰ خیال نہیں کرتے۔ اس میں اور معقول کیا بلکہ لذتی انانیئت میں بھی کوئی تناقض نہیں ہے۔ کیونکہ اس کے تو صرف یہی معنی ہیں کہ اگر عزت محبت النسانی احساس و فانشعار وغیرہ کے جذبات کو ٹھیس لگے تو ممکن ہے انسان اپنے لئے زندگی پر موت کو ترجیح دینے لگے ؛

ہابس کی انانیئت چونکہ ان امور کا لحاظ نہیں کرتی اس لئے اس کو قطعی کہہ سکتے ہیں۔ یہ اس واقعے کو نظر انداز کرتی ہے کہ ایغو دراصل معاشری ہوتا ہے۔ اور اس لئے مختلف مدارج میں دوسرے انسانوں کی خیر کو اپنا مقصود بناتا ہے اور اس خیر کو اپنی خیر سے جدا نہیں سمجھتا ؛

ہابس کا جو نظریہ اصل حکومت سے متعلق ہے وہ دراصل سیاسیات سے تعلق رکھتا ہے۔ تاریخ اخلاق سے اس کو چنداں تعلق نہیں ہے۔ یہاں ہم کو ان معنی سے بحث ہے جو وہ حکومت کے قائم ہوجانے کے بعد اس کے اخلاقیاتی اعتبار سے لیتا ہے، اور نظریہ کے قائم ہونے کا باعث کچھ تو اس زمانہ کے سیاسی حالات ہیں (چارلس اول کے زمانہ کی خانہ جنگی) ہابس خانہ جنگی سے بہت ڈرتا تھا۔ اور معاشری امن وامان اور اس فرصت کو بہت دوست رکھتا تھا جس کا یہ باعث ہوتی ہے۔ اس کو اس امر کا کامل یقین تھا کہ ایک مستحکم اور دانشمند حکومت جس میں اپنے قوانین کے تعمیل کرانے کی قوت ہو انسان کی مسرت کے لئے ازبس ضروری ہے۔ اس لئے اس نے انانیئت کا قطعی نظریہ قائم کیا۔ تاکہ ان بدنظمیوں اور مصیبتوں کی تصویر اور واضح ہوجائے جو حکومت کے بغیر معاشرہ پر نازل ہوتی ہیں۔ اس کی وجہ سے وہ اس امر کو نظر انداز کر گیا کہ حکومت کے اخلاقی دعاوی جبری دعاوی سے قطع نظر مطلق نہیں بلکہ مشروط ہوتے ہیں۔ اگر یہ مسلم نہ ہو تو معاشرہ کی اخلاقیاتی ترقی سخت

باب ا

قسم کی تنگ خیالی سے رُک جائے۔ ہابس کا نظریہ مبالغہ آمیز صورت میں اس حقیقت کو ظاہر کرتا ہے کہ حکومت اچھی ہو یا بُری بہر حال یہ افراد اور جماعتوں کی قطعی انائیت کو روکتی ہے۔ انائیت اگرچہ عام نہ ہو بقول ہابس پھر بھی معاشرت کی عافیت کے لئے خطرناک ہوتی ہے۔ اور اگرچہ حکومتیں تاریخی اعتبار سے باہمی معاہدہ سے پیدا نہیں ہوئیں، پھر بھی ان کو سب سے بڑی امداد اسی سے حاصل ہوتی ہے کہ عام طور پر کل رعایا یہ تسلیم کرتی ہے قوانین کا نفاذ انھیں کے فائدے کے لئے ہوتا ہے۔ علاوہ بریں جمہوری حکومت کا وجود تو بڑی حد تک ایسی مختلف جماعتوں کے معاہدے پر ہوتا ہے، جو زیادہ تر اپنی اغراض کو پورا کرتی ہے"

تاریخ اخلاقیات میں ہابس کا فلسفہ مندرجۂ ذیل وجوہ کی بنا پر نہایت ہی اہم ہے۔ اول تو وہ خیر کی انفرادی و شخصی نوعیت پر اس طرح سے زور دیتا ہے جس طرح پروٹاگورس نے دیا تھا۔ افراد کی خیر و فلاح سے علٰحدہ و جداگانہ معاشرۃ کی کوئی خیر نہیں ہوتی۔ یہ انفرادیت کی دلیل ہے جو قطعی انائیت سے بالکل مختلف ہے۔ اور اس میں شک نہیں کہ ہابس کے تمام اصول سوائے اس کی سیاسی مطلق العنانی کے سب کے سب رسم و رواج اور اقتدار کی غیر معقول قوتوں کی مخالفت کرتے ہیں۔ تیسرے یہ کہ ایک نہایت ہی بین اعتبار سے ہابس کے فلسفے کو قطعی انائیت کی تردید بھی کہہ سکتے ہیں۔ کیونکہ وہ یہ ثابت کرتا ہے کہ جس نظرئے سے میں نے آغاز کیا تھا وہ قائم نہیں رکھا جا سکتا۔ فرد کے لئے یہ ضروری ہے کہ اپنے حقوق ایک معاشری مقتدر کے سپرد کر دے۔ اور اپنے ارادے کو قوم کے ارادے کے مرادف سمجھے۔ اگرچہ ہابس اپنے اس نظریہ پر اڑا رہا کہ معاشری خیر محض فرد کے لئے مفید ہے۔ بایں ہمہ فکر کی ترقی اس قسم کے نظریہ کو ناقابل قبول کر دیتی ہے۔ ذہن منفرد سالمات نہیں ہوتے۔ ذی عقل شعور جیسا کہ کانٹ اور دیگر عقلی تصوریہ نے بعد میں زور دیا ہے کہ اپنی نوعیت کے اعتبار سے عام ہوتا ہے۔ اور جو غایتیں فی نفسہٖ خیر ہوتی ہیں وہ تمام ذوی العقول کے شعور کے لئے کسی نہ کسی اعتبار سے غایتیں ہونی چاہئیں"

ہابس کے عام فلسفے کے تناقضات

ہابس کے خیالات نے فلسفۂ جدید کی روش کو مخالفت یا موافقت کا باعث ہوکر اس قدر متعین کیا ہے کہ یہ ثابت کرنا کہ اس کے دعاوی و نظریات ایک غیر متناقض نظام کی صورت نہیں رکھتے خارج از دلچسپی نہ ہوگا۔ اس کے نظریات حسب ذیل ہیں۔ (۱) مادیت۔ (۲) لذتی نفسیات (۳) اخلاقی انانیت (۴) سیاسی مطلقیت؛

(۱) مادیت و انانیت۔ ہابس کو مادیت قطعی اور مادیت مظہری کے مابین تذبذب تھا۔ (مادیت قطعی تو اس امر کی مدعی ہے کہ ہر حقیقی شئے مادی ہوتی ہے۔ اور مادیت مظہری یہ کہتی ہے کہ علم کو صرف ایک ہی حقیقی شئے معلوم ہے اور وہ مادہ ہے) اس کا اصل منشا یہ تھا کہ ہر شئے کو قوانین مادّہ سے مستنبط کرے۔ یعنی فطرت خارجی سے آغاز کرے اور انسان سے ہوکر معاشرۃ پر آئے۔ افعال انسانی قوانین کو اس اصول سے مستنبط کرے کہ ذہن احساسات و ادراکات کا مجموعہ ہے۔ یہ آلات حس پر خارجی اجسام کے واقع ہونے سے ہوتے ہیں لیکن خود ان میں کوئی عملی اثر یا نفرت پیدا کرنے کی کوئی فعلی قوت موجود نہیں ہوتی۔ اس نظریہ کے مطابق اسے انسانی معاشرتوں کو ایسے مرکب و پیچیدہ مادی نظام قرار دینا چاہیے تھا جو اجسام انسانی کے مابین قوانین مادہ کے مطابق طبعی تعاملات سے عالم وجود میں آئے ہیں۔ لیکن اپنی اخلاقیات و سیاسیات میں وہ مادّیت کو خیر باد کہہ دیتا ہے۔ وہ ایغو کو کمزور احساسات و ادراکات ہی کا مجموعہ نہیں کہتا بلکہ ایک مستقل و باشعور وحدت قرار دیتا ہے جس میں ایسے احساسات و اغراض ہیں جو دیگر ایغوؤں کے اغراض و محسوسات کے فاعلانہ طور پر مخالف ہوتے ہیں۔

مادّیت بطور طریق کار کے

ہابس مادی توجیہات کا نہایت زبردست حامی تھا۔ اور اس نقطۂ نظر سے اس کی مادیت کو قرون وسطی کی غلطیوں کے خلاف (جب کہ سمجھدار آدمیوں کو فطرت کا اس قدر علم نہ تھا کہ علم کو طبعی معمولی لفظی بحثوں سے

باب ۱

زیادہ بلند کرتے اور جب ضعیف الاعتقاد عوام فطرت کے ظاہر و بین قوانین کو نظر انداز کر کے کل غیر معمولی مظاہر مثلاً شہاب زلزلوں و باؤں وغیرہ کو مافوق الفطرت اسباب سے منسوب کرتے تھے) ایک قیمتی احتجاج سمجھنا چاہیئے۔ پس ہابس کم از کم جذبہ اور نیت کے اعتبار سے تو جدید زمانے کے علم طبیعی کا مخبر تھا کیونکہ اس نے ہر جگہ اپنے تمام قدم طبیعی قوانین کی تلاش میں اٹھائے ہیں۔

مادیت بہ حیثیت توجیہ کے

لیکن ایک طبیعی توجیہ کو قطعی نہیں تسلیم کر سکتے۔ اس میں شک نہیں کہ ذہن اور مادہ میں ایک قسم کا تعلق ضرور ہے۔ چونکہ ہماری روحیں اجسام مادی میں رہتی ہیں اس لئے اگر ہم مادہ کے قوانین کو نظر انداز کر دیں گے تو ہم کو اس کی خاطر نقصان اٹھانا پڑے گا۔ لیکن یہ بات کہ ذہن یا شعور ارادہ کی صورت میں کوئی علی قوت نہیں رکھتا ہمارے تجربے کے خلاف ہے۔ کیونکہ اس سے ہم کو (جیسا کہ ہابس کی انائیت سے ظاہر ہوتا ہے) یہ معلوم ہوتا ہے کہ تفکر و تدبر سے طبیعی و ذہنی دونوں عالموں میں بہت سے نتائج پیدا ہوتے ہیں۔ مکانات اور پل طبیعی نتائج کی مثالیں ہیں۔ تعلیم اور معاشری معاہدہ ذہنی نتائج کی۔ ارادہ شعوری ایک علی عامل ہے اس لئے تمام فعلی علیت کا مادہ سے منسوب کرنا اعتقادیت محض ہے۔ روزمرہ کے تجربات سے تجاوز کئے بغیر ہم یہ نتیجہ نکالنے پر مجبور ہوں گے کہ اگرچہ ارادۂ شعوری کے ذریعے غایتوں کا حصول قوانین مادہ سے محدود یا مشروط ہے مگر اس کا تعین محض قوانین مادہ ہی سے نہیں ہوتا۔ علاوہ بریں چونکہ ہمارا مادی علم شعور کے ذریعے سے حاصل ہوتا ہے اس لئے یہ نتیجہ نکالنا (جیسا کہ برکلے نے نکالا ہے) کہ مادہ صرف معروض شعور کی حیثیت سے موجود ہوتا ہے اس سے زیادہ معقول معلوم ہوتا ہے کہ صرف مادہ ہی حقیقی شے ہے۔ نیز یہ کہ ہر توجیہ کو اگرچہ وہ طبیعی ہی کیوں نہ ہو قوانین عقل کے مطابق ہونا ضروری ہے۔ جن اصولوں سے ہم مادہ کا خیال کرتے ہیں وہ مادی نہیں ہوتے۔

(۲) اخلاقیاتی انائیت اور لذتی نفسیات

ہابس نے انا کی جو تحلیل کی ہے اول تو وہ ناقص ہے کیونکہ اس نے بعض عناصر کو نظر انداز کر دیا ہے۔ وہ بہت سے خالص معاشرتی احساسات کو نظر انداز کر جاتا ہے۔ مثلاً ہمدردی

دوسروں کا حقیقی خیال۔ دوسرے اس کا بیان متناقض ہے۔ اس کی لذتی نفسیات انا کو محض اوہام احساسات اور خواہشوں کا مجموعہ قرار دیتی ہے۔ لیکن اس کے اخلاقی نظریات میں انا کو ایک مستقل شے مانا گیا ہے جس میں ایسے احساسات خواہشیں اور اغراض ہیں جو دیگر اناؤں کے احساسات واغراض کے مخالف ہیں ؛

(۳) انانیت اور سیاسی مطلقیت :۔ ہابس کی انانیت حکومت کو ایسے افراد کا مجموعہ قرار دیتی ہے جو ایک دوسرے سے علیحدہ ہیں۔ یہ نظریہ اس کے سیاسی مطلقیت کے نظریہ کا مخالف ہے کیونکہ اس میں وہ حکومت کو ایک جسد واحد قرار دیتا ہے۔ انفرادی اغراض کو حکام کے سپرد کر دینا اس امر کا عملی ثبوت ہے کہ مختلف انا خود غرضی محض کو ناممکن سمجھتے ہیں یا فلسفیانہ نظر سے دیکھو تو یہ شخصیت کے تصور کے منافی ہے ؛

(۴) مادیت اور سیاسی سلطنت :۔ یہ دونوں ایک دوسرے کی بین طور پر نقیض ہیں۔ کیونکہ حکومت کو ایک مادی جوہر کی حیثیت سے موجود فی المکان تصور کرنا ناممکن ہے ؛

ہابس کے فلسفے میں جو تناقض واقع ہوا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے ایک بہت ہی بڑے کام کے کرنے کی کوشش کی تھی یعنی وہ فطرت انسانات اور معاشرۃ کے قوانین کی کامل تحلیل کرنا چاہتا تھا۔ اس کی جرات اور امید سے فلسفہ کے مطالعہ کا صحیح جذبہ ظاہر ہوتا ہے۔ یہ جذبہ وہی ہے جو قدما میں فلاطون وارسطو کے یہاں نظر آتا ہے۔ متاخرین میں ڈیکارٹ اسپی نوزا۔ کانٹ ہیگل کاسٹ اسپنسر اور اکثر جری فلاسفہ کے یہاں نظر آتا ہے۔ اور اگرچہ ہنوز کسی ترکیب کامل میں کامیابی نہیں ہوئی لیکن اس جہت میں جتنی کل کوششیں ہوتی جاتی ہیں ان سے انسانی علم کے مجموعہ میں اضافہ ہوتا جاتا ہے۔ ایک بڑے فلسفی نظام کے تناقضات بھی حل مسائل کی طرف انتقادی غور و فکر کو متوجہ کر کے یہ اثر پیدا کرتے ہیں۔ بعد کی انگریزی اخلاقیات کی تاریخ سے ہابس کے باب میں اس کی کافی وضاحت ہو جاتی ہے کیونکہ اس کا دور دراصل یا تو ہابس کے نظریات کی بلا واسطہ تردید و مخالفت سے متعین ہوا ہے یا ان کی غیر محسوس اور غیر مسلم تائید سے ؛

(ب) عقلی فطریت اسپی نوزا

بروچ (بے نی ڈکٹ) اسپی نوزا کی سب سے بڑی تصنیف اس کی اخلاقیات ہے۔ یہ اگرچہ بیشتر مابعد الطبیعیاتی ہے مگر دراصل اس نے اس لئے لکھی تھی کہ لوگوں کو بتائے کہ مسرت کیونکر حاصل ہوتی ہے۔ وہ یہ تعلیم دینے میں ہابس سے متفق ہے کہ معاشری اخلاق کے قوانین دراصل مخالف اغراض کی بنا پر معاہدوں سے متعین ہوئے ہیں لیکن اس کی رائے میں صرف ناقص عقل انسانوں میں قوانین کو مخالف قوتوں کے مابین محض خارجی تطابق ہونا کہا جاسکتا ہے۔ ذی عقل انسانوں میں سب کی اغراض فی الحقیقت ایک ہوتی ہیں۔ کیونکہ عقل ہمیشہ اپنے موافق ہوتی ہے۔ یہاں اس میں اور ہابس میں بالکل اختلاف ہے۔ اور وہ رواقیہ کے ساتھ متفق نظر آتا ہے۔ ہابس تو علم کو ایسا وسیلہ سمجھتا ہے جس کو انسان دوسروں کی اغراض کا لحاظ کئے بغیر اپنی اغراض کے پورا کرنے کے لئے استعمال کرتا ہے۔ برخلاف اس کے اسپی نوزا یہ کہتا ہے کہ جتنا علم زیادہ ہوگا اتنا ہی اپنی اور دیگر ذی عقل ہستیوں کی اغراض کا امتیاز اٹھ جائیگا ؛

اسپی نوزا اور ہابس دونوں کے فلسفے فطریت کی تعریف کے مطابق ہیں لیکن ان کی مطابقت کی وجوہ ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں۔ ہابس کے نزدیک خیر و شر میں کوئی حقیقی امتیاز نہیں۔ یہ انسانی اعتقادات و معاہدات سے پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن اسپی نوزا کہتا ہے ان میں امتیازات نہیں ہیں۔ اور اس کی وجہ یہ ہے ہر شے جو درحقیقت موجود ہے۔ وہ لازمی طور پر مکمل ہے۔ شہ اور امتیاز خیر و شر ایک ذہنی دھوکہ ہے اور اس دھوکے کی وجہ یہ ہوئی کہ ہم اس سے ناواقف ہوتے ہیں جو واقعتاً ہے۔ پس سعادت و مسرت علم سے میسر آسکتی ہے۔ سب سے بڑا اور سب سے اعلیٰ علم خدا ہے۔ وہ جوہر اعظم کونسا ہے۔ جس نے اپنے وجود میں کل حقیقت کا احاطہ کر رکھا ہے۔ عملی طور پر یہ تعلیم رواقیہ کی تعلیم کے مشابہ ہے۔ کیونکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ سعادت اس اطمینان نفس پر مشتمل ہے جو قوانین فطرت

باب

کو غیر متغیر تسلیم کرنے سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ حقیقت پوری طرح سے جس شخص کی سمجھ میں آجاتی ہے۔ وہ کبھی پریشان یا غیر مطمئن نہیں ہوتا۔ اور نہ اُسے غصہ ہی آتا ہے نہ وہ حسد کرتا ہے۔ نہ وہ انتقامی جذبے سے مشتعل ہوتا ہے کیونکہ وہ جانتا ہے کہ انسان جس طرح عمل کرتے ہیں اس کے خلاف نہیں کر سکتے؛

اسپی نوزا اور فلاطون وارسطو کے مابین بہت مشابہت ہے۔ ان کی طرح سے یہ بھی اس امر کی تعلیم دیتا ہے کہ حقیقت کا علم بذات خود ایک سبب ہے اور یہ علم بعض قضایا کی ظاہری حقیقت ہی کا محض فہم نہیں ہوتا بلکہ روح اور حقیقت کی ملاقات ہوتی ہے۔ غیر لذتی یونانیوں کی طرح سے وہ شخصی سعادت کو فضیلت کے مطابق عمل کرنے پر مشتمل بتاتا ہے۔ یہ فضیلت کا خارجی انعام نہیں ہوتی بلکہ روح کی بہترین فعلیت ہوتی ہے؛

ایک عمیق النظر صحیح اور سچے متفکر کی حیثیت سے اسپی نوزا اس امر کا مستحق ہے کہ اس کو صف اول میں جگہ دی جائے۔ اس کے عہد کے انگریزی فلاسفۂ اخلاق نے (خواہ وہ فطریئہ ہوں یا وجدانیہ) اس کے فلسفہ کا مفہوم بری طرح غلط سمجھا ہے۔ ہیوم اس کو علمی ترقی کا مخالف سمجھتا ہے۔ وجدانیہ اگر اس کا ذکر کرتے ہیں تو اس کو ذکر کرتے ہیں اس کو ملحد و بد اخلاق لکھتے ہیں۔ ملحد و بد اخلاق سمجھے جانے کی وجہ یہ ہوئی کہ اس نے اخلاقی پابندی و ذمہ داری کے نظریات پر نہایت سختی کے ساتھ بحث کی ہے۔ وہ اس قسم کے نظریات کا ہی مخالف تھا جن کی رو سے سعادت کو فضیلت کا خارجی انعام قرار دیا جاتا ہے۔ کیونکہ وہ اس امر کا قائل تھا کہ فضیلت سعادت اور برائی شقاوت ہے۔ اس لئے بُرے آدمی کو بُرا نہ کہنا چاہیئے بلکہ اس پر ترس کھانا چاہیئے۔ اسپی نوزا نے جو اخلاقی ذمہ داری کی تردید کی ہے اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ وہ ملحدانہ جذبہ رکھتا تھا جیسا کہ بعض نکتہ چینیوں کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے۔ بلکہ یہ تھی کہ وہ بنی نوع انسان کی مصائب سے نہایت ہی گہری ہمدردی رکھتا تھا۔ اور اس امر کو پوری طرح تسلیم کرتا تھا کہ جذبات کے اثر سے انسان کچھ کا کچھ فیصلہ کر جاتا ہے۔ اسپی نوزا کے نزدیک صرف آزاد انسان مفید ہو سکتا ہے۔ اور اس کی آزادی اس امر پر مشتمل ہوتی ہے کہ اپنے جذبات

باب (۱)

کو عقل سے قابو میں رکھے۔ لیکن شروع شروع کے وجدانیہ لفظ آزادی کو بالکل مختلف معنی میں استعمال کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک یہ اچھی اور بری شقوں میں پسند کرنے کی قوت پر مشتمل ہوتی ہے۔ اور وہ یہ کہتے ہیں کہ اخلاقی ذمہ داری کے شعور سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ہر شخص صحیح و صائب طور پر عمل کرنے کے لئے آزاد ہے۔

یونانیوں کی طرح سے اسپی نوزا بھی اخلاقی ذمہ داری کی طرف بہت ہی کم توجہ کرتا ہے۔ لیکن یہ شعور اس قدر قوی اور عام ہوتا ہے کہ اس کو نظر انداز بھی نہیں کیا جا سکتا۔ بعد کے فطرئیہ اس شعور کو تسلیم تو کر لیتے ہیں لیکن اس کی توجیہ کچھ اس طرح سے کرتے ہیں کہ یہ ایک ذہنی احساس ہے جس کا کوئی معقول معروض نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس وجدانیہ ہمارے اخلاقی ذمہ داری کے شعور کو اس امر کی دلیل سمجھتے ہیں کہ یہ واقعی شئے ہے یعنی یہ انفرادی شعور کا مظہر نہیں بلکہ ایک خارجی واقعہ ہے۔

باب (۲)

انگریزی وجدانیت

سترھویں اور اٹھارھویں صدی کے انگریزی وجدانی فلسفے زیادہ تر ہابس کے اخلاقیاتی نظریات کی تردید کے لئے عالم وجود میں آئے عقلی وجدانیت خصوصیت کے ساتھ اس کی سیاسی مطلقیت کا ابطال کرتی ہے کیونکہ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ صواب وخطا ایک اختیاری پیمان کا نتیجہ ہیں دوسرے یہ اس کی اس کوشش کی مخالفت کرتی ہے، جو اس نے مذہبی فریضہ کو ایسی قوت کی خوفناک اطاعت میں تبدیل کر دینے کے لئے کی تھی جو اپنی مستبدانہ خواہشوں کو جزا و سزا کے ذریعے سے پورا کرا سکتی ہے وجدانیت کی دوسری اشکال ہابس کی انائیت قطعی کی مخالفت میں عالم وجود میں آئی ہیں اور انھوں نے کم وبیش کامیابی کے ساتھ یہ ثابت کیا کہ معاشرۃ ایک جسد واحد ہے (اور یہ مصنوعی طور پر ایسی نہیں بلکہ فطرۃً ایسی ہے یہ کہ فرد اپنی خیر کو دوسروں کی خیر سے قطعاً علٰحدہ و متباین خیال نہیں کر سکتا کیونکہ اس کو بہت سے محرک ایسے ہوتے ہیں جنکی بناء پر وہ دیدہ و دانستہ دوسروں کی خیر کیلئے سرگرم کار رہتا ہے خواہ تو بلا واسطہ یا بالواسطہ ہو

الف۔ عقلی وجدانیت۔ کڈورتھ اور کلارک

غیر متغیر اخلاق	ریلف کڈورتھ کمبرج کے فلاطونیوں کا سرگروہ اپنی تصنیف

باب ۲

"ٹریٹائز کا نسرننگ امیوٹیبل اینڈ اٹرنل ماریلٹی" میں اس امر کا مدعی ہے کہ خیر و شر کی مقررہ نوعیتیں ہیں اور ان کا انحصار کسی رائے یا معاہدے پر نہیں ہے پس اخلاقی امتیازات کا تصفیہ کسی انسان تو کیا خدا کی قوت (نعوذ باللہ) اور ارادے سے بھی نہیں ہو سکتا ہے محض ارادہ کسی شر کو خیر اور خیر کو شر اسی طرح سے نہیں کر سکتا جس طرح سے کہ سفید کو سیاہ اور سیاہ کو سفید نہیں کر سکتا عدالت غیر متغیر و ابدی شے ہے یہ مصنوعی نہیں بلکہ فطری ہوتی ہے یعنی اس کے قوانین اشیا کی خلقت کے اندر مضمر ہوتے ہیں اگرچہ ان قوانین کا معاشرۃ میں تحقق نہ ہو مگر معیارات کی حیثیت سے یہ قطعاً معقول ہوتے ہیں۔

عقل اور حس:۔ اس نظریہ کے ثابت کرنے کے لئے کڈورتھ ہابس کی لذتی تجربیت پر اس طرح سے طویل و معاندانہ تنقید کرتا ہے جس طرح سے کہ فلاطون نے اپنے عہد کے تجربیتوں پر کی تھی وہ اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ حس سے ہم کو مستقل حقیقت کا کوئی علم نہیں ہوتا حتی کہ عالم خارجی کا بھی نہیں کیونکہ ایسی جزئی تمثالات و بیہیات کا ایک انفعالی فہم ہوتا ہے جو محض ذہنی اور عارضی ہوتی ہیں اور جن کا وجود محض ایک موقعہ کے لئے اور وہ بھی اس لمحہ میں ہوتا ہے جبکہ اس کو ان کا تجربہ ہوتا ہے صحیح اور حقیقی معروضات علم کلی تعقلات (افلاطونی مثل) ہوتے ہیں جن کا فہم عقل سے ہوتا ہے اس قسم کے تعقلات کی مثالیں حسب ذیل ہیں کامل ہندسی اشکال، مختلف علائق جو سائنس میں استعمال ہوتے ہیں مثلاً علت معلول اور قوت۔ اور عام طور پر لیا جائے تو تقریباً ہر لفظ کے معنی مثلاً ممکن ہے کہ ہم کو مکان کی تمثال نظر آئے اور ہم کو ایک عام تعقل کے بغیر جس کا احضار حواس کو نہیں ہوتا اس کا فہم نہ ہو۔ اب دیکھو کہ عدالت فریضہ ذمہ داری اور اس قسم کے اخلاقیاتی تصورات ایسے ہی کلی تعقلات ہیں جن کو نہ تو دیکھ سکتے ہیں نہ چھو سکتے ہیں نہ چکھ سکتے ہیں انکی نوعیت اور خارجی تفوق کا فہم صرف عقل کے ذریعے سے ہوتا ہے اور یہ ایسے ہی حقیقی و ابدی ہیں جیسے کہ سائنس کے حقائق و تصورات ہوتے ہیں خدا سب سے بڑا ذہن ہے اس کے اندر حکمت اخلاق دونوں کے ابدی تصورات موجود ہیں۔

اخلاق کے یہ تصورات و حقائق کڈورتھ کے نزدیک

باب (۲)

اسی عقل کے ذریعہ سے ہم کو ملے ہیں جس کے ذریعہ سے ہم کو حکمی حقائق کا علم ملا ہے۔ عملی اور نظری عقل ایک ہی ہیں لیکن کڈورتھ اس بات پر زور دیتا ہے کہ عقل خواہ عملی ہو یا نظری مگر یہ فعلی ضرور ہوتی ہے۔ یہ قضایا و کلیات کا محض انفعالی و صوری ذخیرہ نہیں ہوتا۔

عقلی وجدانیت کی ڈاکٹر سیموئل کلارک نے اپنے بائل کی تقریروں مزید شرح وبسط کیساتھ میں (۱۷۰۵) تعلیم دی وہ اس امر کا مدعی ہے کہ قوانین اخلاق افعال کی ابدی موزونی وغیر موزونی کو ظاہر کرتے ہیں۔ لیکن خدا نے ان قوانین کو یونہی بے فائدہ نہیں بنا دیا بلکہ ان کے مطابق عمل کرنے کا فیصلہ کیا ہے کیونکہ اس کا مقصد یہ ہے کہ کل کائنات میں نظم و ترتیب کو پیدا کرے۔ اصول اخلاق عقل کے لئے ایسے ہی وجدانی طور پر بدیہی ہوتے ہیں جیسے کہ ریاضیات کے اصول جس قدر ریاضیات کے اصولوں سے انکار کرنا مہمل و بیہودہ ہوگا اسی قدر اخلاق کے اصولوں سے انکار کرنا مہمل و بیہودہ ہوگا۔ وحشی اقوام کی بداخلاقی سے اسی طرح سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اخلاق مختلف قسم کے معاہدوں سے متغیر ہوسکتا ہے جس طرح کہ ان کی ریاضیاتی حقائق کی ناواقفیت سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ یہ بیمان سے مقرر ہوئے ہیں۔ بعض اوقات کلارک معصیت و شر کو قانون اجتماع نقیضین کی مخالفت قرار دیتا ہے۔ اور بعض اوقات اس نظم کے توڑنے کی کوشش سے تعبیر کرتا ہے جس سے کہ نظام عالم قائم ہے سب سے اصلی ذمہ داری اشیا کی ابدی عقل ہے جو حکم کو تولا؟ ما متعین کرتی ہے لیکن افعال کو نہیں۔

کلارک کے نزدیک جزئی فرائض کا استنباط راستبازی و نیکی کے ان عام اصولوں سے ہوسکتا ہے جو وجدانی طور پر ہمیشہ کیلئے صحیح موزوں و فطری معلوم ہوتے ہیں اور جن کو اپنے علاوہ کسی اور کی امداد و حمایت کی ضرورت نہیں ہوتی۔ ان میں سے تین اصول زیادہ عام ہیں اور یہ خدا ابنائے جنس اور ہم سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان میں سے پہلا ہم سے اس امر کا طالب ہوتا ہے کہ خدا کا احترام اور اس کی عبادت کریں اس کے فرامین کو بجالائیں نہ اس لئے کہ وہ طاقت رکھتا ہے بلکہ اس لئے کہ وہ مہربان ہے اور کائنات کی فلاح و بہبود کے بہترین وسائل سے واقف ہے۔ راستبازی کے دوسرے اصول کے دو حصے ہیں۔ (۱) اصول عدل" یہ ہم سے اس بات کا طالب ہے کہ ہم ہر شخص سے ایسا برتاؤ کریں

باب ۲ جیساکہ ہم کو ایسے ہی حالات میں اس سے توقع ہو۔ (۲) اصول محبت یا مرحمت عام۔ یہ اس امر کا طالب ہے کہ ہم کل بنی نوع انسان کی عافیت و مسرت کے لیئے ساعی ہوں (۳) تیسرا اصول یہ چاہتا ہے کہ ہر شخص اپنے وجود کو اس وقت تک باقی رکھے جب تک کہ وہ باقی رکھ سکتا ہے اور اپنے جسم و نفس کو ان کے فریضے کی بجاآوری کے لیئے موزوں رکھے اس طرح سے عفت محنت وقناعت کی پابندیاں ہم پر عاید ہوتی ہیں ؎

اصول عدالت کی علت یہ ہے کہ میں جس امر کو دوسرے سے اپنے لیئے پسندیدہ یا غیر پسندیدہ خیال کروں اسی فیصلہ کے مطابق مجھے اس کو بھی پسندیدہ و ناپسندیدہ خیال کرنا چاہیئے جو ایسے ہی حالات میں، ہیں اس کے ساتھ کردں مگر اختلافات نسبت کا بھی لحاظ رکھنا ضروری ہے مثلاً مجسٹریٹ کو اس کا خیال نہ کرنا چاہیئے کہ مجرم خوف یا محبت نفس کی بنا پر کس امر کا طالب ہے۔ اس کو اس امر کا خیال کرنا چاہیئے کہ عقل اور فلاح عامہ کس امر کی طالب ہے اور اسی کی مجرم کو توقع رکھنی چاہیئے ؎

کڈورتھ اور کلارک کے نظریات پر بھی نکتہ چینی ہوسکتی ہے اور انہی پر کیا موقوف ہے اکثر اخلاقی فلسفوں پر یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ یہ خیر کی مقرون نوعیت کے متعلق کچھ نہیں بتاتے۔ لیکن یہ کہنا کہ فعل صائب فطری و معقول ہوتا ہے۔ اس سے کچھ زیادہ معنی نہیں رکھتا کہ جو کچھ صائب ہے اس کے اوپر عمل کرنا فطری و معقول ہوتا ہے۔ لیکن ان فلسفوں کا سب سے قیمتی جزو ہے کہ یہ فعل صائب کی بے غرضی پر بہت زور دیتے ہیں۔ اور اس طرح سے انائیت قطعی کو غلط قرار دیتے ہیں۔ کلارک کے اصول عدالت میں یہ واضح طور پر نظر آتا ہے۔ ان کے اس امر پر بار بار زور دینے کی وجہ کہ اخلاقی و حکمی حقائق ایک ہی عقلی خصوصیت رکھتے ہیں، اسی حقیقت کی تاکید ہے وہ یہ ثابت کرنا چاہتے تھے کہ کل حقائق کلی اور خارجی ہوتی ہیں اور یہ کسی بے قاعدہ ارادہ سے پیدا نہیں ہوتی۔ اخلاقی حقائق کے عام اور کلی ہونے کا یہ تصور کانٹ کی اخلاقیات کا انگریزی معقولیوں اور ان کے واسطے سے افلاطون وارسطو سے تعلق پیدا کرتا ہے ؎

کڈورتھ اور کلارک عملی و نظری عقل کو ادھا دھند ایک کردیتے ہیں اور اپنے اس فعل کے لئے معقول وجوہ بیان نہیں کرتے یعنی وہ اخلاقیات کے معیار ا

(مثلاً عدالت) اور فطرت خارجی کے مثل یا تعقلات (مثلاً علت و معلول مقدار وغیرہ) کو ایک ہی معنی میں معروض عقل سمجھتے ہیں۔ کانٹ نہایت حزم و احتیاط اور غایت درجہ کی بصیرت کے ساتھ عملی و نظری عقل میں جس حد تک کہ انسانی زندگی کا تعلق ہے امتیاز کرتا ہے ؛

عقلی وجدانیہ نے ہابس پر جو سخت نکتہ چینی کی ہے اس کا یہ جرم فلسفی مستحق نہ تھا یہ اس کو اس امر کا مدعی ظاہر کرتے ہیں کہ امتیاز خیر و شر انسانی پیمانوں سے عالم وجود میں آیا ہے۔ حالانکہ اس کا مقصد یہ ہے کہ اس قسم کے پیمانوں کی پوری طرح پر پابندی کرنا فرد کے لئے اپنی فلاح کو یقینی کر لینے کا بہترین ذریعہ ہے جس کو کسی معنی میں بھی گھڑنت نہیں کہا جا سکتا ہابس کہتا ہے کہ قوانین فطرت غیر متغیر اور ابدی ہوتے ہیں ہابس کی اخلاقیات میں جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے حقیقی نقص یہ تھا کہ اس نے یہ فرض کر لیا تھا کہ ہر شخص لازمی طور پر اپنی خواہشوں کے پورا کرنے کی فکر میں رہتا ہے اور خواہشوں کا مقصد یا تو لذت ہوتی ہے یا بقائے زندگی۔ بعد کے وجدانیہ نے ہابس کے فلسفے کے اسی پہلو پر نکتہ چینی کی ؛

(ب)۔ جمالیاتی وجدانیت

جمالیاتی وجدانیت جس کے شیفٹسبری اور ہچیسن نمائندے ہیں اس کی خصوصیت یہ ہے کہ یہ اخلاقی امتیازات کے علم کو ایک خاص عملی قوت یعنی حاسہ اخلاقی سے منسوب کرتی ہے اخلاقی افعال سے یہ حاسہ اسی طرح سے متاثر ہوتا ہے جس طرح سے حاسہ حسن اشیاء کے حسن سے متاثر ہوتا ہے یا ہمارے حواس خمسہ اشیا کے طبیعی خصوصیات سے متاثر ہوتے ہیں یہ نظریہ ایک حد تک عقلی وجدانیت کی مخالفت میں عالم وجود میں آیا ہے مگر اس کے ساتھ اس کو اس امر میں اتفاق تھا اخلاقی امتیازات واقعی طور پر موجود ہوتے ہیں۔ اور ہابس کی تعلیم مضر ہے ہچیسن خصوصیت سے حاسہ اخلاقی کو انانیت قطعی اور اس نظریہ کے مابین ایک واسطہ قرار دیتا ہے کہ مجرد صوری عقل ہمارے افعال کو متاثر کر سکتی ہے ؛

باب ۲ شروع شروع کے تمام انگریزی وجدانیہ یہ کہتے ہیں کہ محبت نفس اور اُن افعال کے مابین جو نیکی یا فضیلت کے خیال سے ہوتے ہیں، کوئی شدید مخالفت نہیں ہے شیفٹسبری نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ موجودہ زندگی میں نیکی اور مسرت بالکل ایک دوسرے کے مطابق ہوتے ہیں۔ اور وں نے یہ کہا کہ موجودہ زندگی میں اگر نیکی اور مسرت میں کوئی اختلاف رہ جائیگا تو آخرت میں رفع ہو جائیگا ؛

شیفٹسبری

شیفٹسبری کے فلسفے پر تین عنوانات کے ماتحت بحث ہو سکتی ہے پہلے تو وہ عقلی وجدانیہ سے متاثر ہو کر تصور خیر کی فلاطون کے انداز میں تعریف کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ ثانیاً وہ ہمارے صائب۔ و خاطی افعال کی اصل بیان کرتا ہے۔ ثالثاً وہ تجربے سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ انفرادی اور معاشری اخلاق موجودہ زندگی میں مسرت سے جدا نہیں ہو سکتے ؛

(۱) نوعیت خیر۔ کسی شے کی اچھائی کوئی ایسا وصف نہیں ہوتا جو محض اسی سے متعلق ہو بلکہ اس کا تعین ایک وسیع تر جسم یا نظام کی نسبت سے ہوتا ہے جس میں یہ جگہ رکھتی ہے کسی نظام کا حصہ اس وقت اچھا کہلائیگا۔ جب کہ یہ اس میں موزوں و مناسب ہو گا۔ نوع کی فلاح و خیر یا نوع کی اچھائی کسی ایک فرد نوع کی فلاح و خیر اور اچھائی سے بہتر اور بالاتر ہوتی ہے مثلاً ممکن ہے ایک ماں کو اپنی جان اپنے بچے کی جان پر قربان کرنا اچھا معلوم ہوتا کہ اس کا نام باقی رہے اس نظریہ کو جب انسان پر عائد کر کے دیکھا جاتا ہے تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ فضیلت یا نیکی ایسے تاثرات کا رجحان رکھنے پر مشتمل ہوتی ہے جو کل نوع کے لئے مفید ہوتے ہیں اور براہ راست اس خیر کو مقصود بنا لیتے ہیں۔ اس طرح فلاح عام خطا و صواب کے لئے آخری اور قطعی معیار بن جاتی ہے ؛

(۲) اخلاقی علم کا مبدا۔ فضیلت و نیکی کی اصل خوبی کا فہم اخلاقی حاسہ سے ہوتا ہے یہ ہم کو اسی طرح عمدہ جذبات و تاثرات کو دوست رکھنے پر آمادہ کرتا ہے

باب ۲

جس طرح سے حاسہ حسن ہمیں حسن کو دوست رکھنے پر آمادہ کرتا ہے واقعہ یہ ہے کہ اخلاقی خوبی حلقہ جذبات و تاثرات میں بمنزلہ حسن کے ہے کیونکہ اس سے کل میں اس کے اجزا کی موزونی و مناسبت متصور ہوتی ہے۔ اخلاقی حاسہ کے ذریعے سے ہم عدالت عفت کو دوست رکھتے ہیں لیکن اس وقت جب کہ ہم کو ان کے معنی معلوم ہو جاتے ہیں کوئی شخص اس وقت تک نیک نہیں ہو سکتا جبتک کہ وہ نیکی کو نیکی کی خاطر دوست نہ رکھے آئندہ سزا کا خوف یا منافع کی توقع اسی طرح سے انسان کو نیک نہیں بنا سکتی جس طرح سے کہ شیر زنجیر میں جکڑے جانے سے قابل اعتبار نہیں ہو سکتا ہو

(۳) فضیلت مسرت۔: اگرچہ فضیلت فی نفسہ دوست رکھنے کے قابل ہے لیکن یہ ثابت کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہ انسان کے ذاتی اغراض و منافع کے بھی مخالف نہیں ہوتی شیفٹسبری کا تو بلکہ یہ خیال معلوم ہوتا ہے کہ فضیلت و نیکی کے مطابق عمل کرنے کی ذمہ داری ہمارے محض اس یقین سے پیدا ہو سکتی ہے کہ ذاتی اغراض اور فضیلت دونوں کا راستہ ایک ہی ہے۔ شریر اور بد ہونے کے معنی یہ ہیں کہ انسان مسرت سے بھی محروم ہے۔ یہ بات اس تصور کو اچھی طرح سے سمجھنے سے ثابت ہو جاتی ہے کہ فضیلت یا نیکی نظام جذبات میں ہمنوائی کے مرادف ہے اور محسوس مسرت اس ہمنوائی کا نتیجہ ہوتی ہے۔ جذبات یا تو (۱) فطری ہوتے ہیں (مثلاً معاشرہ پسندی۔ والدین کی محبت وغیرہ) جو براہ راست فلاح عامہ کا باعث ہوتے ہیں یا (۲) ذاتی ہوتے ہیں (مثلاً غصہ محبت زندگی) جن کی براہ راست انفرادی فلاح مقصود ہوتی ہے۔ جو غیر فطری جذبات (مثلاً بے رحمی) جو قطعاً مذموم اور برے ہوتے ہیں ہو

نیک آدمی اجتماعی و انفرادی جذبات مناسب مقدار میں رکھتا ہے۔ اور خود اس کی مسرت اس سے منتج ہوتی ہے۔ لیکن شیفٹسبری اس امر کے ثابت کرنے کو زیادہ ضروری سمجھتا ہے کہ اجتماعی جذبات کی کمی اور انفرادی جذبات کی زیادتی اس کے عکس سے جس کے وقوع کا امکان ہی بہت کم ہے زیادہ پریشانی کا باعث ہوتی ہے۔ اجتماعی و قومی جذبات کو قوی رکھنا نفس کے خوش رکھنے کے بڑے وسائل پر متصرف ہونے کے مرادف ہے سخاوت اور احسان مندی فاعل کے لئے بہت کچھ

لذت کا باعث ہوتے ہیں ہمدردی سے بھی لذت نصیب ہوتی ہے مگر کسی ایک جذبہ کی حد سے زیادہ فراوانی بھی غیر خوشگوار ہوتی ہے اگر زندگی سے حد سے زیادہ محبت ہوتی ہے تو اس سے خوف کی ایک تکلیف دہ حالت پیدا ہوجاتی ہے اور اس کے باعث انسان سے یہ بات نظر انداز ہوجاتی ہے کہ بعض حالتوں میں انسان کو زندگی پر موت کو ترجیح دینی چاہئے۔ انتقامی جذبہ اور اشتہا کی زیادتی کینہ پروری اور شہوانی خواہشوں کی طرف لیجاتی ہے۔ اور یہ دونوں حالتیں ذہن کے لئے مولم ہوتی ہیں۔ غصے کا نکالنا کوئی ایجابی مسرت نہیں ہوتی بلکہ محض تکلیف سے ایک قسم کی نجات ہوتی ہے۔ اس قسم کے دلائل سے شیفٹبری یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ جو ذات فطرت پر حکومت کرتی ہے اور اس میں اول درجہ کی اور سب سے بڑی طاقت ہے وہ اس سے ہر شخص کی انفرادی غرض اور فلاح کے مطابق کام کراتی ہے۔

شیفٹبری کے فلسفہ کو ایسی کوشش کہہ سکتے ہیں جس میں کہ وہ تجربی مشاہدات اور لذتی نقطۂ نظر کے ذریعہ یہ ثابت کرتا ہے کہ فلاطون کا معاشری عدالت کا تعقل جس کے متعلق اخلاقی حاسہ ہم کو یہ بتاتا ہے کہ برترین خیر ہے بالکل اس عدالت کے مطابق ہے جس کا تحقق انفرادی روح میں ہوتا ہے لیکن ثبوت جو اس نے دیا ہے وہ بالکل رجائی ہے علاوہ بریں شیفٹبری انفرادی اور اجتماعی خیر میں کوئی حقیقی عینیت قائم نہیں کرتا۔ بہ اعتبار محرکات عمل کے ان کی مخالفت ہنوز باقی ہے اور اخلاقی ذمہ داری کے تصور کی ہنوز واضح طور پر تحلیل نہیں ہوئی اس کی تعلیم انانیت قطعی کا کوئی حقیقی جواب نہیں ہے بلکہ ہابس کی مصنوعی معاشری نفسیات کا ہے جس نے معاشری جذبے کو جذبہ نفس کی صورت میں تحلیل کر دینے کی کوشش کی ہے شیفٹبری یہ بتاتا ہے کہ معاشرتی اور اخلاقی جذبات ذاتی اغراض سے علیحدہ ہی براہ راست لذت کا باعث ہوتے ہیں لیکن وہ اس امر کے تسلیم کرنے سے قاصر رہتا ہے کہ معاشرتی خواہشوں کی فوری تشفی حتیٰ کہ ہمدردی تک اگر اس کے ساتھ یہ شعور ہو کہ دوسرے کی خیر میری ہے ممکن ہے کہ محض انائی ہو۔

حاسۂ اخلاقی۔۔فرنسس ہچیسن شیفٹبری کے نظریہ حاسہ اخلاقی کو اور ترقی دیتا

باب ۲ ہے۔ اور اپنی سب سے زیادہ اہم تصنیف (سسٹم اف مارل فلاسفی) میں وہ طبلر کے نظریہ خیر سے بھی متاثر ہوتا ہے۔ وہ اس امر پر زیادہ زور دیتا ہے کہ حاسہ اخلاقی خارجی امتیازات سے متاثر ہوتا ہے یہاں تک تو وہ عقلی وجدانیہ سے متفق ہے اور اس معنی میں اس کا جمالیاتی حاسہ سے مقابلہ کرتا ہے جس طرح ایک خوبصورت شکل کے متعلق اظہار پسندیدگی کرتے وقت ہم حسن کو اس کے معروض سے منسوب کرتے ہیں یعنی ہم یہ نہیں کہتے کہ یہ اس لئے خوبصورت ہے کہ ہم کو اس کے دیکھنے سے کچھ لذت نصیب ہوتی ہے۔ بلکہ ہم کو اس کے دیکھنے سے اس لئے لذت ہوتی ہے کہ پہلے سے خوبصورت ہے۔ اس لئے جب ہم دوسرے کی خوبی کی تعریف کرتے ہیں۔ تو ہم کو یہ خیال کر کے خوشی ہوتی ہے کیونکہ وہ شے جس کا ہم خیال کر رہے ہیں خوب ہے ہم اس شے کو اس بنا پر خوب نہیں خیال کرتے کہ یہ باعث لذت ہے اسی لحاظ سے وہ ہیوم کی اس تعلیم کو بھی باطل کر دیتا ہے کہ اخلاقی امتیازات تعلیم رواج اور تصورات واحساسات لذت والم کے ذہنی ائتلافات سے پیدا ہو لیتے ہیں کیونکہ اس کے نزدیک یہ چیزیں اخلاق کے مثل نئے تصورات پیدا نہیں کر سکتیں ہچیسن اس امر کو تسلیم کرتا ہے کہ حاسہ اخلاقی سے اپنے معروضات کا غیر مشروط علم نہیں ہوتا۔ حاسہ حسن اور دیگر ادراکات کی طرح سے تجربہ کی وسعت کے ساتھ ترقی کرتا ہے۔ اور یہی ایسا واقعہ ہے جس سے مختلف اقوام اور تاریخ کے مختلف دوروں کے اخلاقی معیارات کے مختلف ہونے کی توجیہہ ہوتی ہے؛

تین سنجیدہ عزم

ہچیسن ہیوم کے ساتھ عقلی وجدانیہ کے خلاف اس امر کی تعلیم دینے میں متفق ہے کہ عقل خالصۃً نظری ہوتی ہے۔ یہ زیادہ سے زیادہ وسائل کی طرف رہبری کر سکتی ہے یا اس سے دو غایتوں کا مقابلہ کر سکتے ہیں۔ ارادہ جس حد تک عمدی ہوتا ہے اس کا تعین محبت نفس رحمدلی یا اخلاقی حاسہ سے ہوتا ہے ان تین سنجیدہ عزائم میں سے فطرت آخری دو کو متحد کر دیتی ہے۔ لیکن ان میں ہمنوائی وموزونی صرف مذہب کے ذریعہ سے ہوتی ہے۔ افادیت کے مبادی ہچیسن کے یہاں نظر آتے ہیں۔ اخلاقی حاسہ کے معروضات اس میں شک نہیں کہ ارادہ کے تاثرات ہوتے ہیں لیکن ان کی عام خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ یہ دوسروں کی مسرت کے مؤید اور جس ذہن میں کہ یہ ہوتے ہیں اس کی اخلاقی تکمیل کے باعث ہوتے ہیں

ظاہر ہے کہ اخلاق تکمیل اس قسم کی بر وقت خواہش رکھنے پر مشتمل ہوتی ہے جب حاسہ اخلاقی پوری ترقی پر ہوتا ہے تو یہ اجتماعی مسرت کے کریمانہ عزم کو روح میں سب پر غالب کر دیتا ہے۔ خدا کے پیش نظر یہ ہے کہ عام مسرت کی بڑی سی بڑی مقدار پیدا ہو اور اس لئے ہم کو حاسہ اخلاق اس غایت کو پسند کر لنے اور اس کے واسطے عمل کرلنے کے لئے دیا ہے؛

حاسۂ اخلاق کے متعلق ہچیسن کا بیان مذبذب ومتناقض ہے وہ اس کو مختلف ناموں سے موسوم کرتا ہے "ادراک" "ذوق" جبلت اور ان سب سے یہ متصور ہوتا ہے کہ یہ محض ایک انفعالی قوت ہے جو صرف ایسے معروضات سے متاثر ہو سکتی ہے جو روح سے خارج ہوتے ہیں لیکن وہ اس کو اخلاقی پسندیدگی کے بھی مرادف قرار دیتا ہے اور اس سے چونکہ حکم ورائے کا اظہار ہوتا اس لئے محض احساس یا حس سے جدا ہے اور اس میں ایک عقلی یا وقوفی عنصر بھی ہونا ضروری ہے حکم ہمیشہ کسی معروض کے متعلق صادر ہوتا ہے یا کسی فعل کے متعلق جس کو معروضی قرار دیا جاتا ہے۔ محسوس کرنا اور احساس جس امر کا محرک ہو اس کے مطابق جبلی طور پر عمل کرنا اور بات ہے اور یہ حکم لگانا کہ یہ فعل اچھا ہے یا برا ہے یا اس کو کرنا چاہیئے تھا یا نہ کرنا چاہیئے تھا دوسری بات ہے اس میں شک نہیں کہ بٹلر کے فلسفہ سے متاثر ہو کر وہ اس کی عظیم الشان نوعیت کا ذکر کرتا ہے لیکن وہ اس امر کے واضح کرلنے سے قاصر رہتا ہے کہ آیا یہ ہمارے کل افعال کے اوپر کامل اقتدار بھی رکھتی ہے اس میں شک نہیں کہ مخصوص حاسہ اس قسم کا اقتدار نہیں رکھ سکتا۔ باب ۳ میں معلوم ہو گا کہ بٹلر ضمیر کا جو ایک معنی کر کے اخلاقی حس کے مطابق ہے ایسے الفاظ میں ذکر کرتا ہے جس کی وجہ سے اس کو محض انفعالی احساس خیال نہیں کیا جاسکتا یہ داخل ذات کی حقیقی ومقتدر آواز ہوتی ہے یہ کوئی اکتسابی ذوق نہیں ہوتا جس کو خدا بعض افعال کے متعلق ہم میں پیدا کر دیتا ہو بلکہ یہ خدا کی آواز ہوتی ہے کہ مگر یہ آواز روح سے مخاطب نہیں ہوتی بلکہ روح سے نکلتی ہے؛

بایں ہمہ شیفٹسبری اور ہچیسن کے نظریۂ حاسہ اخلاقی میں ایک مستقل وپائدار صداقت پائی جاتی ہے کسی خاص غایت کی اچھائی یا برائی کے متعلق جتنے احکام بھی

باب ۲ ہو سکتے ہیں ان سب میں ایک وجدانی عنصر ضرور ہوتا ہے۔ اگر خاص خاص غایتوں کی قدر و قیمت کا اندازہ کلی قواعد سے بھی ہو تو بھی یہی صورت ہوگی بلند ترین عام اصولوں کو لازمی طور پر وجدانا تسلیم کرنا پڑے گا کیونکہ اعلیٰ ترین ہونے کی وجہ سے ان کی مزید تحلیل نہ ہو سکے گی اس کو عقلی وجدانیہ اور خصوصاً کلارک مانتا تھا۔ لیکن وجدانی فیصلے کی ضرورت جو اکثر اوقات ناقابل وثوق ہوتا ہے عملی زندگی میں ہنوز بہت نمایاں ہے خصوصاً ایسے لاتعداد واقعات میں جہاں کہ غور و فکر ناممکن ہوتا ہے علاوہ بریں کسی جزئی خیر کا بلاواسطہ فہم یا اقرار خواہ یہ لذت ہو یا ذہنی فضیلت ہو یا اس کے علاوہ کوئی اور شے ہو، ایک وجدانی فعل ہوتا ہے خیر شخصی شعور کے لئے ہوتی ہے۔ خود تصور خیر (یعنی ایسی شے جو بذات خود تشفی بخش ہو) سے یہ منصور ہوتا ہے جلد یا بہ دیر اس کا فہم اس طور پر ہونا چاہیئے، کہ یہ ایک یا چند اشخاص کی فوری تشفی کا درجہ ہے اس نقطہ نظر سے حاسہ اخلاقی کے نظریہ کو تاریخی طور پر اس غلطی کا (جس کا خصوصیت کے ساتھ کڈورتھ مرتکب ہوا ہے) ردعمل سمجھنا چاہیئے کہ خیر محض ایک کلی و مجرد تعقل ہے جس کا فہم منفرد صورتوں میں کبھی نہیں ہوتا ہو

(ج) ہمدردانہ وجدانیت

آدم اسمتھ اس امر کو تسلیم کرتا ہے کہ اخلاقی فیصلے بے غرضانہ ہوتے ہیں۔ ہم اپنے آپ کو بھی انہی معیارات سے جانچتے ہیں جن سے کہ دوسروں کی جانچ کرتے ہیں وہ اس نفسیاتی عمل کو جس کے ذریعہ سے یہ وقوع میں آتا ہے مندرجۂ ذیل طریق پر بیان کرتا ہے ہماری پہلی اخلاقی تنقیدات دوسروں کی ایسی سیرتوں اور ایسے کردار کے متعلق ہوتی ہیں جن سے کہ ہم براہ راست متاثر ہوتے ہیں۔ دوسرے کے کردار کو پسندیدہ و مستحسن قرار دینے کے معنی دراصل ان محرکات وجذبات کے ساتھ ہمدردی رکھنے کے مساوی ہے جن کی بنا پر یہ وقوع میں آیا ہے لیکن ہم کو بہت جلد یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ دوسرے بھی ہمارے کردار کی تنقید کرتے ہیں اب ہمدردی ہم کو اس بات پر مجبور کرتی ہے کہ اپنے آپ کی بھی انہی معیارات سے جانچ کریں جن سے

کہ اوروں کی جانچ کرتے ہیں پس اپنے افعال کو بہ نظر پسندیدگی یا ناپسندیدگی دیکھنا صرف باب ۲
معاشرۃ کے اندر رمرہون منت ہے۔ تو کیا ہم یہ نتیجہ نکالیں کہ غیر جانب دار مشاہد جو
کل معاشرۃ کا نمائندہ معلوم ہوتا ہے ہم پر اپنے کردار کو ہر شخص کے احساسات
کے مطابق کرنے کا ناممکن کام عائد کرتا ہے اگر ہمدردی ایک ناقابل خطا رہبر کی
حیثیت رکھتی ہو تو مجسٹریٹ کا ایک مجرم کو رہا کرنا اور سزا دینا دونوں حق بجانب
ہوگا۔ ایک صورت میں تو وہ مجرم اور ان لوگوں کی ہمدردی کی بنا پر عمل کرے گا جو
اس کی رہائی کے طالب ہونگے۔ اور دوسری صورت میں وہ کل معاشرۃ کی
ہمدردی کی بنا پر عمل کرے گا۔

مگر درحقیقت اسمتھ وجدانی تھا۔ ہچیسن کی طرح سے وہ اس امر کی تعلیم دیتا
ہے کہ خالق کا مقصد مسرت کی زیادہ سے زیادہ مقدار سے عالم کو بہرہ ور کرنا ہے
اس غایت کے عمل میں لانے کے لئے وہ اپنا اقتدار اس دیوتا کے سپرد کرتا ہے جو
سینہ کے اندر ہوتا ہے۔ یہ ہمارے کردار پر اس اعتبار سے حکم لگاتا ہے جس
اعتبار سے کہ ہمارے نیکی و بدی کے وجدانی ادراکات کے موافق یا مخالف ہوتا
ہے۔ اس طرح حاسہ اخلاقی اور احتساب نفس کا مجموعہ ہوتا ہے احتساب نفس کے
تصور پر زور دینے میں اسمتھ کی تعلیم ہچیسن پر تفوق رکھتی۔ اور بٹلر کے مشابہ ہے انسان
ممکن ہوتا ہے لیکن اس کا انحصار کسی خاص شخص کی نکتہ چینی پر نہیں ہوتا۔ دوسروں
سے اکثر ملتے رہنے کی بنا پر ہم ایک ایسے غیر جانب دار ناظر کا ایک فرضی تصور
قائم کر لیتے ہیں جو خود ہمارے افعال پر حکم لگاتا رہتا ہے۔ یہ فرضی ناظر ایک قسم کا
وجود ثانی ہوتا ہے۔ اس کے احکام اور فیصلے ہم کو ہمدردی کی قوت سے متاثر
کرتے ہیں۔ اپنے کردار پر تنقید کرتے وقت میں اپنے آپ کو گویا کہ دو ذاتوں میں
تقسیم کر لیتا ہوں اول خیالی ناظر جو کہ فیصلہ کرتا ہے۔ اور دوسرے فاعل جس کے
متعلق فیصلہ ہوتا ہے۔ فیصلہ کرنے والی ذات کے متعلق اسمتھ یہ کہتا ہے کہ "وہ انسان نا
فی الصدر یا ضمیر ہوتا ہے اس کو انسان خارج از صدر کے ساتھ متواتر میل جول
رکھنے سے بیدار رکھنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس کی حالت بالکل آدھے دیوتا کی
سی ہوتی ہے اور اس سے خطا ہو سکتی ہے۔ اس کو فطرت مقرر کرتی ہے اور اس کے

باب۱۲ فیصلوں کی نگرانی اس بڑے حاکم کی عدالت میں ہوتی ہے جو احکم الحاکمین ہے"

اسمتھ نے جو اخلاقیات پر بحث کی ہے وہ بھی تناقص سے خالی نہیں بادی النظر میں اس کا طریقہ اخلاق کو ہمدردی سے مستنبط کرنے کی ایسی کوشش معلوم ہوتا ہے جیسی کہ ہیوم نے کی تھی اور جس کا وہ بہت کچھ فی الصدر دوسروں کی تعریف وتحسین کا خواہشمند نہیں ہوتا بلکہ وہ اس شئے کو تلاش کرتا ہے جو فی الواقع لائق تحسین ہوتی ہے جو دوسروں کے احساسات کا نمائندہ بھی نہیں ہوتا بلکہ بہتر اور حقیقی ذات ہوتی ہے، جو دوسروں کی تنقیدات سے ہیجان میں تو آتی ہے لیکن وہ اس پر قابو نہیں رکھتی۔ اس لئے آدم اسمتھ کے فلسفہ کی یہ تفسیر کرنا کہ وہ اخلاق کو ہمدردی سے ماخوذ مانتا ہے، صحیح نہیں ہے۔ اگرچہ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں اس کا انداز بیان اس پر تناقص کا الزام ضرور وارد کرتا ہے وہ اخلاقیات میں فطری اور وجدانی طریقوں میں خلط کر دیتا ہے اور اپنے آپ کو گویا کہ دو شخصوں میں تقسیم کرتا ہے۔ اس کا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے اس قوت کی نفسیاتی تحلیل کی جو ضمیر ہمدردی کے ذریعے سے صرف کر سکتا ہے۔ لیکن غالباً اس امر کو محسوس نہ کیا تھا کہ ہمدردی کا صحیح اثر صرف ایسے افراد کی سوسائیٹی میں ہو سکتا ہے جن کا اخلاقی حاسہ پوری نشو ونما پا چکا ہو۔ دوسروں کے فیصلوں کا ہمارے افعال پر صرف اس حد تک اثر ہونا چاہئے جس حد تک کہ میں ان کو صحیح تسلیم کروں اگرچہ دوسروں کے احساسات کا بھی لحاظ ہوتا ہے لیکن آخری فیصلہ ہمارے اس داخلی شعوری حاسہ سے ہوتا ہے کہ کونسا راستہ صحیح وصائب ہے۔ اس جزو کی ٹبلر پوری طرح پر توضیح کرتا ہے؛

باب (۳)

انگریزی وجدانیت (مسلسل)

(د) خود حرکتی وجدانیت

طریق کار اٹھارھویں صدی کے انگریزی فلاسفہ میں سب سے مشہور اور عملی اعتبار سے سب سے زیادہ عمیق النظر فلسفی جوزف بٹلر تھا اگرچہ وہ کلارک کے استخراجی عقلی طریقے کی صحت کو تسلیم کرتا ہے مگر خود اس کا طریقہ زیادہ تر استقرائی ہے۔ وہ خالص اخلاقیات کو جس حد تک کہ اس پر الہامی مذہب کا حوالہ دئے بغیر بحث ہو سکتی ہے، فطرت انسانی کے مشاہدہ شدہ واقعات پر مبنی قرار دینا چاہتا ہے۔ ان واقعات کے علاوہ جو مشاہدہ سے فراہم ہوتے ہیں وہ ان اصولوں سے بھی کام لیتا ہے کہ جس غرض کے لئے انسان پیدا کیا گیا ہے اس کا پتہ واقعات مشاہدہ سے چل سکتا ہے اور اس کی اصلی مسرت اس غرض کے پورا کرلنے ہی پر مشتمل ہو سکتی ہے۔ بٹلر یہ کہتا ہے جب تخیل کے ذریعہ انسان اندرون قلب کا مشاہدہ کرتا ہے تو اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ انسان کی فطرت ایسے جاندار کی سی فطرت نہیں ہے جو عموماً چند قوانین کے مطابق عمل کرتا ہو بلکہ اس کی فطرت ایسی ہے کہ اس کو چند معیاری اصول کے

باب ۳　مطابق عمل کرنا چاہیئے۔ اب وہ ایسا کرے یا نہ کرے یہ اور بات ہے۔ اخلاقی ذمہ داری کا شعور فطرت انسانی کا ایک واقعہ ہے اور یہ شعور اس امر کا قطعی ثبوت ہے کہ اخلاقی ذمہ داری ایک خارجی اور قطعی حقیقت ہے ﴿

بٹلر شیفٹسبری کا بہت کچھ رہین منت ہے خصوصاً اس نظریہ میں کہ معاشرہ ایک جسد واحد یا نظام ہے جس کے اجزاء متفرق طور پر عمل نہیں کرسکتے۔ اس طرح وہ ہابس کے اس نظریہ کو رد کرتا ہے کہ معاشرہ محض خود غرض افراد کے پیمانوں کا نتیجہ ہے۔ لیکن اس کو شیفٹسبری سے اس امر میں اختلاف ہے کہ وہ اخلاقی ذمہ داری جو اسکے نزدیک حبّ نفس سے زیادہ اقتدار رکھتی ہے پر زور دیتا ہے اور اس امر کے تسلیم کرلینے سے انکار کرتا ہے کہ اجتماعی اور انفرادی مسرت موجودہ زندگی میں بالکل ہمنوا ہیں۔ اس کے ساتھ وہ یہ بھی تسلیم کرتا ہے کہ موجودہ اور آئندہ مسرت میں اس قدر مخالفت و منافرت نہیں ہے جتنی کہ عموماً خیال کی جاتی ہے ﴿

انسان کی معاشری فطرت ہابس کی تعلیم یہی تھی کہ معاشرہ ایک میکانیکی صورت ہے جو ایسے افراد کے مابین پیمانوں سے پیدا ہوگئی ہے جو فطری طور پر منتظم معاشری زندگی کے لئے موزوں نہیں ہیں۔ اس کے خلاف بٹلر یہ کہتا ہے کہ اگر ہر انسان اپنی حقیقی فطرت کے مطابق عمل کرے تو معاشرہ کامل طور پر منتظم جسد بنجائے جس کے تمام اجزا کل کی خیر و فلاح کے لئے عمل کریں۔ فطرت انسانی میں اس امر کی بھی ایسی ہی حقیقی علامات پائی جاتی ہیں کہ ہم معاشرہ اور اپنے ابنائے جنس سے نیکی کرنے کیلئے بنے ہیں جیسی کہ اس امر کے علامات پائے جاتے ہیں کہ ہم اپنی زندگی تندرستی اور انفرادی خیر و فلاح کے اکتساب کے لئے بنے ہیں۔ اس قضیے کے ثابت کرنے کے تین علٰحدہ علٰحدہ طریقے ہیں۔ اول تو انسان کے اندر رحم و رافت کا ایک قدرتی اصول موجود ہے جس سے براہ راست دوسروں کی خیر مقصود ہوتی ہے اور اس کو اسی خیر کے حصول سے تشفی ہوتی ہے۔ مثلاً اس کا اظہار دوستی رحم پدرانہ مادرانہ اور برادرانہ شفقت سے ہوتا ہے اور یہ فی نفسہ بے غرضانہ ہوتا ہے یعنی اسطرح سے دوسروں کی خیر و فلاح کو اپنا مقصود بناتا ہے جسطرح سے کہ حبّ نفس ذاتی خیر کو اپنا مقصود بناتی ہے۔ یہ باتیں خاص طور پر ہابس کی مخالفت میں بیان کیگئی ہیں جس نے اس قسم کے جذبات کو خود غرضانہ محرکات میں تحویل کرنیکی کوشش

کی بھی دوسرے یہ کہ انسان میں رحم و رافت اور محبت نفس سے علیحدہ ایسے بعض جذبات و تاثرات ہوتے ہیں جو اجتماعی خیر کو بھی اسی قدر محبوب رکھتے جس قدر کہ انفرادی خیر کو اس کی مثالیں حسب ذیل ہیں نیک نامی کی خواہش دوسروں کی محبت اور ان سے نفرت معاشری زندگی کی محبت اور بدی کے خلاف غصہ یہ اجتماعی جذبات کہلاتے ہیں کیونکہ یہ معاشرتی ہمنوائی کا باعث ہوتے ہیں۔ ان میں اور رحم و رافت میں یہ فرق ہے کہ یہ بلاواسطہ دوسروں کی خیر کو اپنا مقصود نہیں بناتے اور ان میں اور محبت نفس میں یہ فرق ہے کہ یہ براہ راست اپنے نفس اور اپنی ذات کی فلاح کو اپنا مقصود نہیں بناتے۔ براہ راست تو یہ بعض خاص مقاصد کو حاصل کرنا چاہتے ہیں لیکن بالواسطہ یہ عام مسرت کے ازدیاد کا موجب ہوتے ہیں مثلاً معاشری زندگی کی محبت دوسروں کی خواہش نہیں ہے۔ نہ یہ خود فاعل کی محبت کی خواہش ہے ایک خاص قسم کے عمل میں قدرتی دلچسپی ہوتی ہے لیکن اس دلچسپی کی تشفی بالواسطہ خود فاعل کیلئے بھی مفید ہے اور دوسروں کے لئے بھی۔ تیسرا ضمیر یا غور و فکر کا اصول ہے۔ اسکے ذریعہ سے انسان اپنے قلب اپنے مزاج اور اپنے افعال کو پسند و ناپسند کرتا ہے۔ یہ لوگوں کو اجتماعی خیر و فلاح کے لئے بھی اسی قدر آمادہ کرتا ہے جس قدر انفرادی کے لئے اور ممکن ہے کہ اگر کسی میں قدرتی طور پر رحم و رافت کا جذبہ موجود نہ ہو تو یہ اس کی تلافی کردے مثلاً اگر رحم و رافت کا جذبہ کمزور ہو تو انسان کو احساس فرض مصیبت زدہ کی امداد پر آمادہ کر دے ؛ باب ۳

ان سے اور بعض اور دلائل سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ نوع انسان افراد کا مجموعہ ہی نہیں بلکہ ایک جسد واحد ہے اور یہ کہ کسی انسان کے لئے یہ ممکن نہیں کہ اپنی اور معاشرۃ کی اغراض میں کوئی بہت واضح امتیاز کر سکے۔ بعض لوگوں کے اس میں شک نہیں کہ فطری طور اجتماعی جذبات نہیں ہوتے لیکن اسی طرح سے بعض لوگوں کو قدرتی طور پر اپنی اغراض کی پروا نہیں ہوتی۔ عام فطرت انسان پر مستثنیات سے حکم نہیں لگا سکتے ؛

انسان کی فطرت اخلاقی۔ رواقیہ کے نزدیک فضیلت اور نیکی فطرت کے بموجب عمل کرنے سے حاصل ہوتی ہے، اور سینٹ پال کا قول ہے کہ

غیر عیسائی فطرت کے اتباع میں ایسے امور کرتے ہیں جو قانون الٰہی کا جزو ہیں بٹلر اس خیال کو تو اسی طرح سے تسلیم کر لیتا ہے جو دراصل اس سے مراد تھی لیکن اس کے ساتھ ہی یہ کہتا ہے کہ لفظ فطرت کا جب افعال انسانی پر اطلاق ہوتا ہے تو اس کے تین مختلف معنی ہو سکتے ہیں۔ اولاً تو انسان کے ہر محرک عمل کو فطری کہہ سکتے ہیں خواہ یہ غصہ ہو یا محبت یا اور کوئی جذبہ۔ اس اعتبار سے ممکن ہے کہ دو فطری رجحان ایک دوسرے سے مخالف ہو۔ ثانیاً انسان کے بعض اوقات سخت ترین جذبات کو فطری کہا جاتا ہے۔ مگر اس اعتبار سے انسان فطری طور پر بدقرار پائیگا کیونکہ اس کے قوی ترین جذبات معمولاً حد اعتدال سے تجاوز کر جاتے ہیں۔ ثالثاً فطرت انسانی سے وہ اصول مراد ہو سکتا ہے جس کو اس پر سب سے زیادہ اقتدار حاصل ہوتا ہے۔ اگرچہ ممکن ہے کہ یہ اقتدار ہمیشہ اس پر موثر نہو۔ اور یہ ضمیر ہے۔ ہر انسان میں مطالعہ نفس کا وہ اعلی اصول ہوتا ہے جس کو ضمیر کہتے ہیں جو اس کے قلب کے اندرونی اصولوں اور اس کے افعال دونوں میں امتیاز کرتا ہے۔ یہ خود اور ان پر حکم لگاتا ہے۔ اور بعض افعال کو فی نفسہ عادلانہ۔ صائب اور خیر کہتا ہے اور بعض کو فی نفسہ شر خطا اور غیر عادلانہ بتاتا ہے۔ اور یہ سب باتیں بلا مشورہ اور بلا اطلاع کرتا ہے اور حاکمانہ عمل کرتا ہے اور ان کے کرنے والے کے متعلق اظہار پسندیدگی یا ناپسندیدگی کرتا ہے۔ اس کو اگر جبراً روک نہ دیا جائے تو ہمیشہ قدرتی طور پر اور خود بخود ایک بلند تر اور قوی تر فیصلہ صادر کرتا رہتا ہے جو پہلے کی تائید و توثیق کرتا رہتا ہے۔ اس طرح سے ضمیر قوت کے نہیں بلکہ اقتدار کے اعتبار سے قدرتی تفوق برتری رکھتا ہے۔ اور جو افعال اس کے مطابق ہوتے ہیں وہ بلند ترین اور صحیح ترین معنی میں فطری ہوتے ہیں۔ ضمیر ہمارے لئے ایک اصول پیش کرتا ہے اور ہم کو براہ راست پابندی کرنے کا ذمہ دار بناتا ہے:۔

انسان خود اپنے لئے ایک قانون ہے۔ ضمیر کے احکام کی تعمیل کرنے کی ذمہ داری باہر سے عائد نہیں ہوتی بلکہ اندر سے عائد ہوتی ہے۔ اسی قوت کے ذریعہ سے انسان خود اپنے لئے قانون ہوتا ہے۔ اس کے لئے اپنے برتری کی

باب ۳

شہادت پیش کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی کیونکہ یہ اپنا اقتدار اپنے ساتھ رکھتا ہے اور ہمارا قدرتی رہبر و رہنما ہوتا ہے۔ یہ وہ رہنما ہے جو ہمارے لئے منشی فطرت نے ہمارے لئے مقرر کیا ہے۔ بٹلر ضمیر کو قوت کہتا ہے۔ مگر صحیح معنی میں یہ اخلاقی عامل ہونے کی حیثیت سے خود انسان ہوتا ہے۔ یہی داخلیت حاسہ اخلاقی سے ضمیر کو ممتاز کرتی ہے کیونکہ جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہے اس کو اطلاع خارج سے ملتی ہے حقیقت یہ ہے کہ ضمیر انسان کی حقیقی ذات ہوتی ہے جس کو ارسطو عقل کے مطابق قرار دیتا ہے۔

فطرت انسانی ایک نظام ہے۔ بٹلر انسانی روح کا جو تعقل کرتا ہے وہ اس تعقل کے بہت مشابہ ہے جس کا اظہار فلاطون نے اپنی کتاب ریپبلک میں ہوتا ہے اور وہ اسی طرح سے اس کا اجتماعی نظام سے مقابلہ کرتا ہے کیونکہ جس طرح سے اجتماعی نظام کے تصور سے ظاہر ہوتا ہے کہ ہر شہری اور حکومت کا ہر جزو اپنے مخصوص فرائض رکھتے ہیں اور سب کے سب حق بجانب طور پر مرکزی حکومت کے ماتحت ہوتے ہیں، اسی طرح سے فطرت انسانی کے تصور سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ کل جذبات و تاثرات کو ان حدود کے اندر جو ضمیر کے اعلیٰ اقتدار نے مقرر کی ہیں اپنی جائز تشفی کا حق ہوتا ہے۔ اس طرح سے فطرت انسانی کا تعقل کم مجرد ہو جاتا ہے۔ ضمیر کا تعقل ایسے اصول ناظمہ کے طور پر ہوتا ہے جس کو ہماری فطرت کے منفرد اور کارفرما اصولوں میں ہمنوائی پیدا کرنی چاہیئے۔ یہ ہمنوائی اس طرح پر پیدا ہو سکتی ہے کہ دیکھا جائے کہ یہ تمام اصول (رحم محبت نفس جذبہ انتقام وغیرہ) اس طرح پر عمل کرتے ہیں کہ یہ اس مقصد میں جس کے واسطے یہ ہمکو دیئے گئے ہیں مدد و معاون ہوتے ہیں اور اس کے مخالف نہیں ہوسکتے۔

عامل اصولوں کا نظام۔ اس نظریہ سے کہ فطرت انسانی ضمیر کے ماتحت ایک نظام ہے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس فطرت کے تمام عناصر کا ایک فعل یا وظیفہ ہوتا ہے۔ یہ بحیثیت ارکان حکومت کے جن کا سب سے بڑا حاکم ضمیر ہے انفرادی طور پر حقوق و فرائض رکھتے ہیں۔ عامل اصولوں کو بٹلر مندرجہ ذیل اقسام میں تقسیم کرتا ہے (۱) جزئی اشتہائیں جذبات و تاثرات یہ اپنے لئے ایسی خاص چیزوں کی

باب۳ کی طالب ہوتے ہیں جو ان کے لئے موزوں ہوتی ہیں۔ اور جن سے ان کو تشفی و سیری ہوتی ہے۔ مثلاً بھوک کا مقصود غذا ہوتی ہے۔ رحم کا مقصود مصیبت زدہ کی امداد ہوتی ہے۔ انتقام کا مقصود غصہ دلانے والے کو تکلیف پہنچانا ہوتا ہے۔ ہابس کے خلاف بٹلر اس امر پر زور دیتا ہے کہ یہ اصول عاملہ محبت نفس کی اشکال نہیں ہیں۔ اس لئے اس کی مراد یہ ہے کہ ان کا مقصود نہ تو عارضی لذت ہوتی ہے اور نہ پائیدار مسرت کیونکہ ان دونوں کے ساتھ ان کا تصادم ہو سکتا ہے۔ بٹلر کی اخلاقیات میں اس اصول کو جو اہمیت حاصل ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اس سے اس نظریہ کو مدد ملتی ہے کہ دوسروں کی صلاح و فلاح کا خیال فطرت انسانی کا ایک عامل اصول ہے۔ یہ بھوک اور جذبہ انتقام سے کچھ زیادہ مختلف نہیں ہے کیونکہ اس کو اپنے صحیح مقصود سے مسرت نصیب ہوتی ہے۔ جو دوسروں کی عافیت ہے۔ (۲) محبت نفس ایک باضابطہ اور قطعی اصول عمل ہے جس کا مقصود نفس کی دوامی مسرت ہے۔ اس میں اور ان جزئی جذبات و تاثرات میں جن کا ابھی ذکر ہوا ہے یہ فرق ہے کہ یہ ایک ایسی عام راحت کا طالب ہوتا ہے جو زندگی بھر انسان کا ساتھ دے۔ اس مقصد کے پورا کرنے کے لئے یہ جزئی عاملہ اصول سے کام لیتا ہے۔ نظم و ہمنوائی پیدا کرنے والے اصول کی حیثیت سے اس کو جب تک یہ معقول حدود کے اندر رہتا ہے خاص جذبات و تاثرات پر ایک طرح کا اقتدار ہوتا ہے۔ محبت نفس اس وقت غیر معقول ہوتی ہے اور خود اپنی غایت کی مخالفت کرتی ہے جب یہ کسی خاص جذبہ کو اس عام ہمنوائی کو تباہ و برباد کرنے دیتی ہے۔ جو دوامی مسرت کے لئے نہایت ضروری ہے (۳) ضمیر یا اصول تدبر بھی حب نفس کی طرح سے عمل کا ایک ناظم و ارادی اصول ہے۔ لیکن اس کو سب سے اعلیٰ اقتدار حاصل ہوتا ہے۔ یہ اپنا اقتدار اور اصول اور خصوصاً معقول محبت نفس تفویض کر دیتا ہے۔ یہ معاشرۃ کے اوپر ایسے خاص فرائض بھی عائد کرتا ہے جن کو محبت نفس کا اصول براہ راست عائد نہیں کرتا۔ ضمیر اگرچہ جزئی تاثرات و تسویقات پر اعلیٰ اقتدار رکھتا ہے لیکن اس کا کسی طرح سے ان پر انحصار نہیں ہوتا۔ کیونکہ محض عقل (یعنی ضمیر) درحقیقت فضیلت یا نیکی کے لئے کافی محرک نہیں ہے۔ اس کی حیثیت محض رہبر کی سی ہوتی ہے اور خود یہ اپنے اقتدار کی مناسبت سے

باب ۳

زور صرف نہیں کر سکتی۔ اس بنا پر اس کو جذبات و تاثرات کے ساتھ اتحاد کرنا پڑتا ہے اور مناسب مقدار میں ان کے پیدا ہونے میں مدد دیتی ہے۔ بلکہ واقعہ تو یہ ہے کہ یہ ان میں ایک دوسرے کے خلاف توازن قائم کر دیتی ہے۔ کیونکہ خود اس میں اتنا وزن ہوتا ہے کہ جس طرف چاہئے اس طرف پلہ جھکا دے اس لئے محبت نفس اور ضمیر دونوں مرتاضیت کے خلاف ہیں اول الذکر اس لئے کہ مسرت معمولی طور پر خواہشوں کی تشفی سے حاصل ہوتی ہے۔ اور آخر الذکر سے اس لئے کہ یہی صائب و صحیح ہے کہ خواہشوں کی تشفی ہو اور اس لئے کہ جذبات کی جب باقاعدہ اور صحیح طور پر ترتیب ہوتی ہے تو یہ ایک دوسرے کو باقاعدہ و منتظم کر دیتے ہیں ؛

اطلاقات

بعض جزئی جذبات و تاثرات کے فعل پر اسی نقطۂ نظر سے بحث کی گئی ہے جس کا ابھی ذکر ہوا ہے۔ اب سے بٹلر مسلسل ایک علتی طریقہ استعمال کرتا ہے یعنی وہ ان جذبات و تاثرات کی فطری غایت یا مقصد کی تحقیق کرتا ہے۔ ان غائیتوں کا تعین ان کے عمل کے ان نتائج سے ہوتا ہے جن کا مشاہدہ خود فاعل یا اوروں پر ہو سکتا ہے۔ اس وقت اس قسم کا عمل حق بجانب ہوتا ہے کیونکہ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ تمام جزئی غائتیں اس عام اخلاقیاتی غایت کے ہم نوا ہیں کہ فاعل اور باقی معاشرۃ کی مسرت میں ان اصولوں کے مطابق جو ضمیر نے عائد کئے ہیں اضافہ ہو ؛

بٹلر رحم و انتقام کی طرف خاص طور پر توجہ کرتا ہے۔ رحم کی علت غائی یہ ہوتی ہے کہ جن حالتوں میں محض اعتقل عمل کے لئے کافی طور پر قوی محرک نہیں ہوتی ان حالتوں میں مصیبت زدہ کی مصیبت دور کرے۔ اس اعتراض کا کہ رحم دراصل تکلیف میں اضافہ کرتا ہے کیونکہ یہ اس کو مشتعل کرتا ہے بٹلر یہ جواب دیتا ہے معمولاً رحم صرف اس قدر مولم ہوتا ہے کہ ہم کو عملی طور پر امداد کے لئے آمادہ کر دے۔ حد سے زیادہ رحم چونکہ غیر فطری اور بے سود ہوتا ہے اس لئے اس کے روکنے کی کوشش کرنی چاہئے۔ علاوہ بریں معتدل درجے میں رحم اس شرافت قلبی اور حسن عواطف کا لازمی جزو ہے جو لذات زندگی سے پوری طرح بہرہ ور ہونے کے لئے ناگزیر ہے بحیثیت مجموعی یہ معاشرۃ کی مسرت کو زیادہ کرتا ہے اگرچہ اس حالت سے اندازہ کریں

باب ۳

جس میں دوسرے کی تکلیف کا زائد از ضرورت احساس ہوتا ہے۔

جذبہ انتقام کی خاص خصوصیت یہ ہے کہ اس کی تشفی میں دوسرے کی تکلیف بھی لازمی ہوتی ہے اور اس بنا پر اس مسئلہ کو اور بھی خاص اہمیت حاصل ہوجاتی ہے کہ فطرت انسانی میں اس کا کیا عمل ہوتا ہے یہ دو قسم کا ہوتا ہے فوری اور عمدی۔ اول الذکر کی علت غائی خود کو اس فوری جسمانی گزند سے محفوظ رکھنا ہوتی ہے جو دوسرا اتفاقاً یا عمداً پہنچانا چاہتا ہے۔ یہ محرکات کی تحقیق نہیں کرتا کیونکہ یہ محض جبلت حفاظت نفس کی ایک شکل ہوتا ہے جو کل جانداروں میں عام طور پر پائی جاتی ہے۔ ارادی جذبہ انتقام ارادی گزند پر ہوتا ہے جو یا تو خود اپنے وجود کے خلاف ہوتی ہے یا دوسرے اشخاص کے۔ اسکی علت غائی یہ ہوتی ہے کہ مجرم کو حق کے مطابق سزا دیکر مضرت کو رفع یا اس کی اصلاح وتلافی کرے۔ اس طرح سے یہ باہمی فساد اور دشمنی کے روکنے میں عدالت کا ممد و معاون ہوتا ہے۔ جذبہ انتقام اور نیک نیتی اور عفو تقصیر میں مخالفت نہیں ہے کیونکہ اگر اس پر فطری طور پر عمل کیا جائے گا تو یہ مجرم کو اس سے زیادہ تکلیف دینا روا نہ رکھے گا جتنی کہ اس کے جرم کی اصلاح یا رفع مضرت کے لئے ضروری ہے۔ جذبہ انتقام کو نہایت ہوشیاری کے ساتھ قابو میں رکھنا چاہئے کیونکہ یہ اپنی حد سے تجاوز کرجانا چاہتا ہے اور اس طرح سے خود اپنے مقصد کو فوت کردیتا ہے جو یہ ہے کہ عام مسرت میں اضافہ ہو جذبہ انتقام کتنا ہی قوی کیوں نہو مگر اس کو رحم و رافت پر غالب نہ آنے دینا چاہئے۔

اب اگر بٹلر کی عملی اخلاقیات سے اور بحث کرتے ہیں تو فطری اور الہامی مذہب کی بحث میں جاپڑینگے۔ اس کو یہ کامل یقین ہے کہ موجودہ زندگی آئندہ زندگی کے لئے محض ایک امتحانی حالت ہے۔ ہمیں چاہئے کہ موجودہ زندگی کو نیکی اور خدا ترسی کے ساتھ گزاریں کیونکہ یہ آئندہ زندگی کی آسائش واطمینان کے لئے ناگزیر شرط ہے۔

ضمیر اور جائز محبت نفس۔ اگرچہ ضمیر کا داخلی قانون ہم کو پابند کرتا ہے مگر یہ قانون محبت نفس کے کلیتہً مطابق ہے۔ دونوں کے لئے شدید جذبات کو قابو میں رکھنے اور کریمانہ اور معاشری جذبات کو عمل میں لانے کی ضرورت ہوتی ہے۔ بٹلر کے اس نظریہ پر شیفٹسبری کا اثر ظاہر ہوتا ہے کیونکہ اس کا دعوی ہے کہ موجودہ

زندگی میں فضیلت اور محبت نفس کے اندر کامل ہمنوائی پائی جاتی ہے۔ مگر ٹبلر یہ تسلیم کرنے کے ساتھ کہ فریضہ اور ذاتی غرض اس زندگی میں ایک ہی شے کے طالب ہوتے ہیں یہ بھی کہتا ہے کہ ہمنوائی اس وقت تک کامل نہیں ہو سکتی جب تک آئندہ زندگی کا لحاظ نہ کیا جائے۔ مگر اس کے ساتھ ہم ضمیر کی اطاعت کرنے کے بہت ہی شدت کے ساتھ ذمہ دار ہوتے ہیں اگرچہ یہ بھی تسلیم کر لیا جائے کہ آئندہ زندگی کی توقعات بالکل غیر یقینی ہیں تو بھی یہ ذمہ داری ہم پر سے زائل نہیں ہوتی ٹبلر اور شیفٹسبری کی اخلاقیات میں سب سے بڑا فرق یہی ہے کہ وہ موجودہ زندگی میں اخلاقی ذمہ داری کو انفرادی غرض سے ماورا قرار دیتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی ٹبلر اس امر کے تسلیم کرنے پر بھی مجبور ہے کہ فضیلت اور اخلاقی فرض شناسی اگرچہ صواب وخیر سے محبت کرنے اور ان پر عامل ہونے عمل کرنے پر مشتمل ہے۔ باایں ہمہ جب ہم ذرا دیر کے لئے ٹھنڈے دل سے غور کرتے ہیں تو ہم اس وقت تک اس طرز عمل کو یا کسی اور طرز عمل کو صحیح نہیں سمجھ سکتے، جب تک کہ ہم کو یہ یقین نہ ہو جائے، کہ اس سے ہم کو مسرت و سعادت نصیب ہوگی یا کم از کم یہ اس کے مخالف و منافی نہ ہوگا۔ پس ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کسی نہ کسی اعتبار سے ضمیر عام مسرت کی طرف رہبری کرتا ہے اور عام مسرت میں خالق منان کے انتظام سے ہماری مسرت بھی شامل ہوتی ہے۔

تبصرہ

ٹبلر کی اخلاقیات میں مندرجۂ ذیل دو اصول ہمیشہ ایک دوسرے کے مخالف رہتے ہیں:

(۱) ضمیر فطرت انسانی میں سب سے بڑا اور سب سے اعلیٰ حاکم ہے اگر اس میں اور محبت نفس میں کبھی تصادم ہو اس کے احکام کو محبت نفس کے داعیات پر ترجیح ہونی چاہیئے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ سیرت و کردار کی فضیلت جیسا کہ رواقیہ کہتے تھے سب سے زیادہ قیمتی شے ہے اور یہ زیادہ سے زیادہ لذت سے بہتر ہوتی ہے۔

(۲) انسان مستقل طور پر ایسے افعال کو صحیح نہیں سمجھ سکتا جو اس کی ذاتی اغراض کے مخالف ہوں۔ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے تو جب ضمیر اور محبت نفس میں تصادم ہو تو اس کے تفوق و اقتدار کو محبت نفس کے سامنے سر تسلیم خم کرنا چاہیئے اور اس طرح سے ضمیر کی برتری باقی نہیں رہتی۔ یہاں بٹلر شیفٹسبری کی تقلید کرتا ہے اور خود شیفٹسبری غیر محسوس طور پر ہابس کی تقلید میں یہ کہتا ہے کہ ذاتی غرض بھی آخری اور معقول محرک عمل ہوتا ہے اسکے معنی یہ ہیں ہمدردانہ اور کریمانہ جذبات کی موجودگی جیسا کہ شیفٹسبری اور بٹلر کا خیال تھا محرک اصلی کو متاثر نہیں کرتے۔

اگر یہ ثابت کیا جا سکے کہ اولاً تو محبت نفس اور ضمیر جن افعال کو پسند کرتے ہیں وہ ایک ہی ہوتے ہیں اور ثانیاً یہ کہ یہ محرکات ایک ہی ہیں تو مندرجہ بالا تناقص رفع ہو جائے۔ ان دونوں قضیوں کو بٹلر تسلیم کرتا ہے۔ تیسرے سر من میں وہ کہتا ہے کہ فریضہ اور غرض نفس اس دنیا میں زیادہ تر ایک ہی ہوتے ہیں بلکہ اگر ہم مستقبل اور کل کا لحاظ کریں تو پھر یہ ہر مثال میں ایک ہی ہوتے ہیں، کیونکہ یہ بات اشیاء کے اچھے اور کامل نظام کے اندر مضمر ہوتی ہے۔ دوسرے کی بابت یہ کہتا ہے کہ صداقت عدالت اور ایثار کا تعلق خدا کے اقتدار عظیم اور خود ہماری غرض و نفع سے ہے یہ تینوں یہی نہیں کہ ایک ہیں بلکہ ان میں سے ہر ایک بجائے ایک صحیح و فطری محرک عمل ہوتا ہے۔ مگر اس نے یہ مطابقت فطرت انسانی کا داخلی مطالعہ کر کے ثابت نہیں کی بلکہ اس کو اس نے اس مذہبی اصول سے مستنبط کیا ہے کہ ایک قادر مطلق اور کریم و رحیم خالق ضمیر اور محبت نفس دونوں میں ایسی فطری قوت ہرگز ودیعت نہ کرتا اگر اس سے یہ منشا نہ ہوتا کہ یہ محرک اور نتیجہ کے اعتبار سے ایک دوسرے کی ہمنوائی کرینگے۔ دوسری طرف ہم بٹلر کی ضمیر اور محبت نفس کی مطابقت کو اس کی اس تعلیم کے مطابق کیونکر کریں کہ جرم کے پھل کے حقیقی معنی ہوتے ہیں اور یہ کہ اخلاقی خطا اصلاح کے خیال سے قطع نظر کر کے بھی سزا کی مستوجب ہوتی ہے۔ یہ کہنا کہ ذاتی اغراض میں نادانی سے کام لینا بھی اگر اس میں اسکے علاوہ اور کوئی خرابی نہ ہو کہ زمانہ خود اس کی سزا دیدیتا ہے تو بھی مستوجب سزا ہے اگر بے معنی نہیں تو زائد از ضرورت

یقیناً ہے۔

بٹلر کا فلسفہ درحقیقت انتخابی تھا۔ یہ بات ایسی ہے کہ جس سے اس کے اکثر تناقضات کی توجیہہ ہو جاتی ہے۔ اس نے ارسطو کی علمیت اور رواقیہ کے نظریہ فطرت عیسائیوں کی توحید کے ساتھ اور انائت کو اخلاقی صفوبیت کے ساتھ اور فلاطونیت کو لذتیت کے ساتھ اور ان سب کو اخلاق کے مروجہ اور رسمی نظریات کے ساتھ ملا لینے کی کوشش کی ہے۔ مگر اخلاقی صفوبیت اپنے ساتھ کسی رقیب کو جگہ نہیں دے سکتی یہ یا تو حکومت کرے یا ہمیشہ کے لئے فنا ہو جائے کانٹ نے اس کی حقیقی شکل کو نہایت غیر صلح پسندانہ طریقہ پر دکھایا ہے۔

بٹلر اور یونانی — فطرت انسانی کا تصور وہی ہے جو فلاطون کے یہاں فرد کے اندر عدالت کا ہے۔ اور شیفٹسبری و بٹلر معاشرۃ کا جو بہ حیثیت ایک منتظم نظام کے تعقل کرتے ہیں وہ فلاطون کے عدالت اجتماعی کے تعقل کی تعمیم ہے اس میں شک نہیں کہ شیفٹسبری اور بٹلر پر فلاطونیوں اور کا ورتھ کا اثر پڑا ہے جو یونانی فلسفہ کا بہت بڑا عالم تھا۔ خود بٹلر اپنے نظریۂ ضمیر کو رواقیہ کی اس تعلیم کے مساوی سمجھتا تھا کہ فضیلت فطرت کے اتباع میں ہے اور اس نظریے کا مغز ارسطو کا حقیقی ذات کو اخلاقی ذات یعنی عقل کے مطابق قرار دینا ہے جس کا میں پہلے حوالہ دے چکا ہوں۔

مگر یہ بات بھی قابل غور ہے کہ بٹلر روح اور اس کی سعادت کے تعلق کا جو تعقل رکھتا وہ ایک اعتبار سے ارسطو کے تعقل سے بالکل مختلف اور اس سے ادنیٰ ہے ارسطو جب یہ کہتا ہے کہ حقیقی ذات عقل ہے تو اس کی مراد یہ ہوتی ہے معقول فعلیت ہی سعادت ہے اسکے برعکس بٹلر فعل صائب اور اس کی جزا میں امتیاز کرتا ہے۔ اٹھارھویں صدی کے دیگر وجدانیہ کی طرح سے وہ فضیلت و مسرت (لذت و خوشی کی زندگی) کی ظاہری مخالفت کو دور کرنے کے لئے مذہبی اصول سے کام لیتا ہے۔ ارسطو کے نزدیک مسرت یا سعادت جسے وہ لذات سے انفعالی طور پر بہرہ مند ہونے کے مرادف نہیں کہتا روح کی کامل فعلیت ہوتی ہے۔ بٹلر کے طرز بیان سے یہ متصور ہوتا ہے کہ یہ (مسرت) ایک انعام ہے جسے خالق کائنات ان لوگوں کو عنایت فرماتا ہے جو اپنی قوتوں کو ان چیزوں پر صرف کرتے ہیں جن کے لئے یہ خلق

باب ۳

کی گئی ہیں۔ جب تک یہ خیال باقی رہے گا اس وقت فریضہ اور ذاتی نفع کی مخالفت باقی رہیگی۔ یا ان میں سے ایک کو محرک اصلی کی حیثیت سے نکال دینا پڑیگا؛

انفرادیت اور ذمہ داری۔ انگریزی وجدانیت کے بہترین نتائج ہم کو بٹلر کے یہاں نظر آتے ہیں۔ وہ اپنے زمانہ کے سب سے اہم اخلاقیاتی مسئلہ کو سمجھ گیا تھا اور جس کو اس نے ایک حد تک حل بھی کیا ہے یہ مسئلہ انفرادیت اور اخلاقی ذمہ داری کا تطابق ہے۔ اس کی تعلیم تھی کہ فرد کو اپنی برترین سعادت کے لئے کوشش کرنے کا حق ہے اور یہ کہ اس کو اپنے کردار کو آزادی کے ساتھ متعین کرلنے اور اس پر حکم لگالنے کا بھی حق ہے۔ اس کے نزدیک ان حقوق سے فرد پر معاشرت کی یہی ذمہ داری عائد ہوتی ہے جس کا کہ وہ ایک جزو لاینفک ہے۔ مگر ہم یہ بتا چکے ہیں کہ اس کے لئے اس نے جو حل تجویز کیا ہے وہ غیر مکمل اور متناقض ہے۔ تناقض کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ وہ لذتیت اور اخلاقی صفویت کے باہم مطابق کرلنے کی بے سود کوشش کرتا ہے۔ اس کے بیان سے یہ متصور ہوتا ہے کہ انفرادی سعادت جو محبت نفس کی غایت ہے لذت کے مطابق ہے آئندہ چلکر معلوم ہوگا کہ کوئی صحیح فلسفۂ اخلاق اس مفروضے پر مبنی نہیں ہوسکتا؛

باب (۴۵)

ہمدردانہ فطرئیت ہیوم

جن مسائل پر وجدانیہ بحث کر چکے تھے انھیں پر ڈیوڈ ھیوم نے فطرئیہ طریقے کے مطابق بحث کی۔ یہ معمولی اخلاقی احکام واحساسات کو نفسی حقائق کی حیثیت سے تو تسلیم کرتا ہے مگر ان کی اس طرح سے توجیہ کرتا ہے کہ گویا یہ فطری قوانین کے نتائج ہیں اور اخلاقی اعتبار سے کوئی اہمیت نہیں رکھتے یہ طریقہ اخلاقی معتقدات کے بیان و تحلیل کرنے سے زیادہ تعلق رکھتا ہے اور وجدانیہ کی طرح خیر کی حقیقی نوعیت کے متعین کرنے اور اخلاقی ذمہ داری کی عقلی بنیاد کے متعین کرنے سے چنداں علاقہ نہیں رکھتا یہ علوم طبیعی کے طریقے سے مشابہ ہے کیونکہ یہ ان قوانین کا تعین نہیں کرتا جن کے مطابق انسانوں کو عمل کرنا چاہئے بلکہ چند ایسے قوانین کا تعین کرتا ہے جن کے مطابق وہ عمل کرتے ہیں۔ ہیوم کی نفسیات ہابس کی نفسیات پر فوقیت رکھتی ہے کیونکہ وہ ان نتائج سے فائدہ اٹھاتا ہے جن تک وجدانیہ پہنچ چکے ہیں۔ اس طرح سے وہ بلا ردو قدح معاشری احساسات اور ہمدردی کے وجود اور عمل اور اخلاقی پابندی کے شعور کو تسلیم کر لیتا ہے۔ وہ ہمارے اخلاقی اعتقادات کو ذاتی اغراض رواج اور ہمدردی کے مرکب و پیچیدہ نتائج قرار

دیتا ہے۔ بحیثیت مجموعی وہ ہمدردی کو ہماری اجتماعی ذمہ داری کا اصلی مبدء قرار دیتا ہے۔ اسی بنا پر اس کے فلسفہ کو ہمدردانہ فطرئیت کہہ سکتے ہیں۔ ہمدردانہ فطرئیت ایسی ترکیب ہے جس سے اس امتیاز کی وضاحت ہوتی ہے جو اس کے اور ہابس کے فلسفہ میں پایا جاتا ہے۔ وہ ہابس کی طرح سے تمام فلسفیانہ مسائل پر ایسی آزادی کے ساتھ بحث کرتا ہے جو فطرئیت کی بہترین اقسام کی خصوصیت ہے۔ ذیل میں جو ہیوم کے نظریات کا اقتباس دیا جاتا ہے وہ زیادہ تر اس کی کتاب "ٹریٹائز آف ہیومن نیچر" سے ماخوذ ہے۔

ارتسامیت

ہیوم بیکن اور لاک کی طرح سے اس امر کا قائل تھا کہ ہمارا کل علم تجربہ سے ماخوذ ہوتا ہے اور یہ تجربہ یا تو ان ارتسامات سے ہوتا ہے جو خارجی اشیا کے آلات حس پر ہوتے ہیں یا تصورات سے ہوتا ہے۔ جو ارتسامات کے نقول ہوتے ہیں اور ان میں اور ارتسامات میں صرف اسقدر فرق ہوتا ہے کہ یہ ان سے کمزور اور کم شگفتہ ہوتے ہیں۔ عقل صرف تصورات میں ربط پیدا کر دیتی ہے مگر اس سے حقیقت کا کوئی علم نہیں ہوتا۔ احساسات و جذبات "ثانوی ارتسامات" ہوتے ہیں۔ یہ لذت الم سے بلاواسطہ پیدا ہو جاتے ہیں اور یہی ہمارے تمام ارادی افعال کے محرک ہوتے ہیں۔ ہیوم کی اخلاقیات اور نفسیات دونوں پر اسکی ارتسامیت کا رنگ غالب ہے اور یہی دونوں میں سب سے بڑا نقص ہے۔ اسی کی بنا پر وہ اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ انا یا ایغو محض ارتسامات و احساسات کا مجموعہ ہے جنمیں کوئی حقیقی وحدت نہیں ہوتی جس کے معنی یہ ہیں کہ ذاتی علم اور ذاتی خیر کے سب تصورات بے اصل اور فرضی ہیں۔

اخلاقیات ایک علم ہے

ہیوم اس امر پر زور دیتا ہے کہ اخلاقیات پر علمی و حکمی طریق پر بحث ہو سکتی ہے۔ کیونکہ مادی نظام اور سیرتیں دونوں ایسے غیر متغیر اصولوں کے تابع ہیں جنکی مشاہدہ کے ذریعہ سے تحقیق ہو سکتی ہے۔

عقل اور جذبہ

افعال ارادی کا منبع عقل نہیں بلکہ جذبہ ہے کیونکہ عقل تو

محض تصورات کو ترکیب دیتی ان کا مقابلہ کرتی ہے اور ان کے صدق وکذب کو بتلاتی ہے۔ جب ہم جذبے اور عقل کی آویزش کا ذکر کرتے ہیں تو اس وقت ہمارا طرز بیان علمی نہیں ہوتا۔ عقل جذبات کی غلام ہوتی ہے اور غلام ہی اس کو ہونا بھی چاہیئے۔ یہ جذبات کی خدمت واطاعت کرنے کے علاوہ اور کسی بات کی مدعی نہیں ہوسکتی۔ "یہ بات عقل کے خلاف نہیں کہ میں اپنی انگلی کے چھل جانے پر پوری دنیا کی تباہی کو ترجیح دوں اور یہ بھی عقل کے خلاف نہیں کہ میں ایک ہندوستانی یا اپنے سے بالکل ناواقف شخص کی خفیف سی پریشانی دور کرنے کے لئے اپنے آپ کو بالکل تباہ و برباد کرلوں۔ اسی طرح سے یہ بھی عقل کے خلاف نہیں ہے کہ اپنے مسلمہ طور پر ادنی فائدے کو اعلیٰ فائدے پر ترجیح دوں" یہ صرف عقلیت ہی کے خلاف نہیں بلکہ ہابس کے اس نظریے کے بھی منافی ہے کہ صرف انانیت قطعی ہی معقول ہوتی ہے۔ ہیوم کے نزدیک اصل اختلاف خفیف وشدید جذبات میں ہوتا ہے۔ مگر وہ یہ تسلیم کرتا ہے عقل اور رائے کسی فعل کی اس طرح پر بالواسطہ علت ہوسکتے ہیں کہ یہ اس کی طرف کسی جذبہ کو راغب کردیں لیکن یہاں اس کی یہ مراد ہوتی ہے کہ عقل کو یہاں کوئی ایسا جذبہ انفعالی آلہ کے طور پر استعمال کرتا ہے جس کو اپنی تشفی مقصود ہوتی ہے۔ عقل اخلاقیات میں بھی مفید ہوتی ہے کیونکہ اس کے ذریعہ سے انسان انفرادی امثلہ کا مقابلہ کرکے فعل کے محرک اصلی کا تعین کرسکتا ہے۔

اوپر جو کچھ بیان کیا گیا ہے اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہیوم عقل کو کلی اصولوں کے سمجھنے اور ان سے صحیح نتائج اخذ کرنے کی قابلیت خیال کرتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ آیا عقل اس قسم کے اصولوں کے صدق وکذب کے علم کا بھی منبع اصلی ہے یا یہ محض ایسا آلہ ہے جو ان کو ذہن میں محفوظ رکھتا اور ان سے نتائج اخذ کرتا ہے۔ بہ الفاظ دیگر ہمکو ایک قضیہ کے صدق وکذب کا اس کے معنی کے سمجھنے کے ساتھ ہی بلاواسطہ وقوف ہوسکتا ہے۔ اوپر جو عبارتیں نقل کی گئیں ہیں ان سے اس مسئلہ پر انگلستان کے تجربی گروہ کے فلاسفہ (بیکن لاک ہیوم مل)

کے خیالات کا پتہ چلتا ہے۔ تجربیہ کہتے ہیں کہ کلی اصولوں کے متعلق ہم کو جو علم ہوتا ہے وہ بلا واسطہ نہیں ہوتا بلکہ حسی وجذبی تجربات سے بطریق استقرا و مستنبط ہوتا ہے۔ اس لئے عقل کا کام یہ ہے کہ یہ اصولوں کو سمجھے اور ان کو ذہن میں محفوظ رکھے۔ اصولوں کی تحقیق اس کا کام نہیں ہے۔ یہ مقدمات سے نتائج کی صحت کا امتحان کر سکتی ہے۔ لیکن ان مقدمات کی صحت کی یہ ذمہ دار نہیں ہوسکتی۔ عقلی وجدانیہ فلاطون کے اتباع میں اسکے مخالف نظریہ کے حامی ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ ایسے عام اصول اور کلی قضایا ہوتے (مثلاً ریاضی" یا اخلاق کے قوانین) ہیں جن کے سمجھنے کے ساتھ ہی ہمکو وجدانی طور پر انکی صداقت کا حال معلوم ہو جاتا ہے۔ جزئی تجربات کی شہادت بیکار اور نا کافی ہوتی ہے۔

ہیوم تجربی طریقے کو اخلاقیات پر منطبق کر کے یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ ہمارے علم خیر وشر کا صرف جذبی حالتیں مبدء ومنبع ہیں۔ ان حالتوں کی کیفیات سے ہمکو نیک وبد میں امتیاز ہوتا ہے۔ خوشگوار احساس اچھا معلوم ہوتا ہے اور تکلیف دہ احساس برا۔

حاسۂ اخلاقی اور فضیلت

ہیوم اس بات کو پوری طرح تسلیم کرتا ہے کہ اخلاق سے ہمارے افعال متاثر ہو سکتے ہیں۔ اسوجہ سے اس کا مبدء عقل نہیں ہوسکتی بلکہ بجائے اسکے کہ ہم اس پر حکم لگائیں ہمکو اسکا احساس ہوتا اور اخلاقی امتیازات حاسۂ اخلاقی سے ماخوذ ہوتے ہیں۔ احساس فضیلت رکھنے کے معنی اس کے علاوہ اور کچھ نہیں ہیں کہ ہم کو سیرت پر غور کرلنے سے ایک خاص قسم کی تشفی ہوتی ہے۔ کسی فعل یا سیرت سے جو ہم کو فوری لذت یا الم ہوتا ہے وہ اس کی نیکی یا بدی کا احساس ہوتا ہے۔ بالکل اسی طرح سے جس طرح ایک تصویر پر غور سے ہم کو حسن و قبح کا احساس ہوتا ہے۔ لیکن یہ اخلاقی لذت براہ راست ذاتی منفعت یا غرض سے پیدا نہیں ہوتی۔ بے غرضی کی کیفیت ایسی شئے ہے جو اسکو ایسی لذتوں سے ممتاز کرتی ہے جو افعال یا سیرتوں پر غور کرنے سے حاصل ہوتی ہیں۔ مثلاً دشمن کے اوصاف حسنہ ہمارے لئے مضر ہوتے ہیں مگر ممکن ہے انکی بنا پر ہم اس کا ادب و احترام کریں۔ جب عام سیرت کو دیکھتے ہیں اور کسی خاص غرض کا لحاظ نہیں ہوتا تو صرف اس قسم کا احساس باعطوقت پیدا

ہوتی ہے جس کی وجہ سے اس کو خیر یا شر کے نام سے موسوم کیا جاسکتا ہے۔

محرک اور اخلاقی پسندیدگی

لیکن ہیوم ہچیسن کی طرح سے حاسۂ اخلاقی کو فعل صائب کے متعلق محض اظہار پسندیدگی کی توجیہ قرار دینے ہی سے مطمئن نہیں ہو جاتا اس کے نزدیک حاسۂ اخلاقی فطرت انسانی کے کسی بیشتر اساسی و اصلی احساس سے ماخوذ ہے جو فعل صائب کیلئے محرک کا بھی کام دیتا ہے اور اخلاقی پسندیدگی کی بنیاد بھی ہوتا ہے۔ احساسات ذاتی غرض ہمدردی اور رسم و رواج کے مختلف طور پر ملنے سے پیدا ہوتے ہیں۔

لاک کے اتباع میں ہیوم خیر کو لذت اور شر کو الم کہتا ہے اس طرح سے وہ لذت کو افعال کی جانچ کا معیار قرار دیتا ہے (یہ اخلاقیاتی لذت ہے) اس کا وہ اس سے زیادہ کوئی اور سبب نہیں بیان کرسکتا کہ لوگ اس کو معیار کہتے اور معیار کے طور پر استعمال کرتے ہیں۔ لیکن ہمیں ان لذات و آلام کو جو افعال کے بعیدی نتائج ہوتے ایسی فوری لذت یا الم سے ممتاز کرنا چاہئے جو ایک فعل سے اخلاقی حس کی بنا پر ذہن میں پیدا ہو۔ ایسی فوری لذت اخلاقی پسندیدگی اور فوری الم اخلاقی ناپسندیدگی ہوتی ہے۔ جو لذت اخلاقی پسندیدگی کہلاتی ہے وہ (۱) یا تو اس لذت سے بلا واسطہ ہمدردی کی بنا پر ماخوذ ہوتی ہے جو ایک فعل سے بعض اشخاص کو نصیب ہوتی ہے۔ (مثلاً سخاوت کا ایک فطری فعل) یا پھر یہ ان احساسات کا ایک پیچیدہ مرکب ہوتا ہے۔ جو رسم و رواج کے اختلافات اور بنی نوع انسان کی عام عافیت کے خیال سے مل کر پیدا ہوتی ہے (مثلاً عدالت و دیانت کی پسندیدگی) ہمدردی بنی نوع انسان کا ایک اصلی و اساسی میلان ہے اور چونکہ ہیوم کے نزدیک عام تعقلات ایسے مبہم تصورات ہوتے ہیں جو جزئی تجربات کا متواتر احساس کرنے سے پیدا ہوتے ہیں اس لئے عام اور غیر محدود ہمدردی انفرادی اشخاص کے ساتھ اکثر ہمدردی کرنے کی بنا پر پیدا ہوتی ہے رسم و رواج کے اختلافات کی ابتدا تعلیم سے ہوتی ہے اور یہ معاشرۃ میں عمل کرتے رہتے ہیں جس کی کچھ تو یہ وجہ ہوتی ہے کہ ان کے اندر خود بھی ایک اثر ہوتا ہے اور کچھ یہ ہوتی ہے کہ عام طور پر یہ محسوس کیا جاتا ہے

کہ اس قسم کے فضائل جیسے کہ عدالت و دیانت اجتماع کے ہر فرد کے لئے مفید ہوتے ہیں۔ اس طرح سے انکو ذاتی منفعت کے خیال اور ایک مبہم قسم کی ہمدردی دونوں سے امداد و اعانت حاصل ہوتی ہے۔

فطری و اکتسابی فضائل

اخلاقی پسندیدگی کے دو سرچشمے جن میں اس امر میں باہم مشابہت ہے کہ دونوں لذت کی شکلیں ہیں دو قسم کی فضیلتوں کے مطابق ہوتے ہیں (۱) فطری فضائل مثلاً سخاوت، رحم و اعتدال عفت فراست انصاف یہ چیزیں جبلۃً خوشی اور لذت کا باعث ہوتی ہیں۔ اور اُن سے لذت پہنچنے کی عموماً یہ وجہ ہوتی ہے کہ انفرادی طور پر جن اشخاص کو ان سے نفع پہنچتا ہے ان کی ہمدردی کی بنا پر ہم کو ان کے عمل سے لذت نصیب ہوتی ہے (۲) اکتسابی فضائل جن سے فوری طور پر لذت کا احساس ہوتا ہے (جن کو ہم پسند کرتے ہیں) اس قسم کے افعال کچھ تو رسم و رواج کی بنا پر ہوتے ہیں اور کچھ انسان سے بحیثیت انسان کے ہوتے ہیں۔ اکتسابی فضائل (مثلاً عدالت) معاشرۃ میں اس وجہ سے پیدا ہو جاتی ہیں کہ ان سے تمام افراد کو نفع پہنچتا ہے تعلیم کے ذریعہ سے یہ ہمارے رسم و رواج میں نفوذ کر جاتی ہیں جن سے ایسے نئے احساسات پیدا ہوتے ہیں کہ ان کو فوراً پسند کر لیا جاتا ہے۔

ذمہ داری

ہیوم ذمہ داری اور فعل نیک کے ان واقعی محرکات میں وضاحت کے ساتھ امتیاز نہیں کرتا جو فطرت انسانی میں ہوتے ہیں۔ اکتسابی فضائل کے لئے (۱) ذاتی منفعت کی فطری ذمہ داری محرک ہوتی ہے (۲) ہمدردی کی بنا پر ایک طرح کی اخلاقی ذمہ داری محرک ہوتی ہے۔ مثلاً ہم اپنے آپ کو ایسے شخص کی جگہ پر فرض کرتے ہیں جو ایک ظالمانہ فعل کا شکار ہوا ہے اس کی بنا پر ہم اس کو برا کہتے ہیں۔ مگر انسانیت سے بھی ایک عام مگر کمزور ہمدردی ہوتی ہے۔ عام تعریف تعلیم اور رسم و رواج سے ملکر اخلاقی ذمہ داری کا تعقل قوی تر ہو جاتا ہے مگر اصل بنیاد اس کی ہمدردی ہوتی ہے۔ فطری فضائل کی ذمہ داری بھی ہمدردی پر مبنی ہوتی ہے کیونکہ ان کے عمل میں آنے سے ان اشخاص کو لذت نصیب ہوتی جو ان سے مستفید ہوتے ہیں ان کی

ہمدردی میں ہمکو بھی ان سے لذت نصیب ہوتی ہے؛

محرک عدالت

اکتسابی فضائل میں سے عدالت سب سے اہم ہے۔ اس کا محرک کیا ہوتا ہے؟ اجتماعی منفعت کا خیال تو اس کا محرک نہیں ہوسکتا کیونکہ یہ اس قدر بعید اور بلند پایہ محرک ہے کہ عوام اس سے متاثر ہوکر عمل نہیں کرسکتے علاوہ بریں اگر عام طور پر دیکھا جائے تو افعال انسانی میں ذاتی اوصاف منافع اور خود سے تعلقات سے علحدہ محض بنی نوع کی محبت کا کوئی جذبہ بھی نہیں ہوتا۔ کیونکہ ہمدردی ہر شخص کے ساتھ نہیں ہوتی۔ فریق متعلق کی اغراض کا خیال فعل کا محرک ہوسکتا ہے کیونکہ جس شخص کے حق میں از روئے انصاف فیصلہ کروں ممکن ہے مجھے اس سے نفرت ہو۔ حاصل یہ ہے کہ عدل وظلم کا احساس فطری نہیں بلکہ اکتسابی ہے۔ منصفانہ فعل کا فوری محرک وہ جذبہ ہوتا ہے جو دستور و تعلیم سے پیدا ہوتا ہے۔ ہیوم فضیلت اکتسابی سے وہ فضیلت مراد لیتا ہے جو معاشرۃ کے پیچیدہ نظام کا نتیجہ ہوتی ہے اور فضیلت فطری اس کا عکس ہوتی ہے لیکن عدالت کو نوع سے جدا نہیں کرسکتے اور اس لئے یہ بھی فطری ہے۔ با لفاظ دیگر اس کے قوانین کو قوانین فطرت کہہ سکتے ہیں۔

معاشرۃ میں عدالت کیونکر پیدا ہوتی ہے

اوپر جو دلیل بیان کی جاچکی ہے اس سے وہ یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ منصفانہ افعال کے عمدہ یا لذت بخش نتائج کا علم عدل و انصاف کے مطابق عمل کرنے کیلئے کافی محرک نہیں کیونکہ اس قسم کا عام احساس مخالف جذبات کو قابو میں رکھنے کے لئے بہت ہی کمزور ہوگا۔ یہ ارسطو کے اس نظریہ کی محض ایک شکل ہے کہ علم کے ساتھ عادات حسنہ کی قوت کی ضرورت ہوتی ہے لیکن ہیوم اس امر کو تسلیم کرتا ہے کہ معاشرۃ میں دستور و تعلیم کے ذریعہ سے عدالت کو قائم کرنے کیلئے ایک فطری سبب بھی ہونا ضروری ہے اور ہابس کی طرح سے یہ سبب اس کو ذاتی منفعت کے خیال میں نظر آتا ہے جس کو وہ اس مصنوعی و اکتسابی محرک سے ممتاز کرکے جو انفرادی حالتوں میں عمل کرتا ہے عدالت کی فطری ذمہ داری رکھتا ہے۔ لیکن اس نظریہ کو قطعی رد کرکے کہ کل انسان قطعی طور پر خود غرض ہوتے ہیں اور بے غرضانہ اور کریمانہ جذبات

کی موجودگی اور عمل کو فرض کر کے فطرت انسانی کے متعلق ہابس سے زیادہ واقف ہونے کا ثبوت دیتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی وہ اس امر کا مدعی ہے کہ خود غرضی اور احباب و اعزا کی فطری طرفداری جذبات و اغراض میں ایسی مخالفت پیدا کر دیتی ہے جو معاشرۃ کے لئے خطرناک ہے۔ اس لئے ہر شخص کے فائدے کو مدنظر رکھ کر پیمان کئے جاتے ہیں۔ اس طرح سے عدالت کے وہ تین قانون عالم وجود میں آتے ہیں جن کو ہیوم فطرت کے تین اساسی قانون کہتا ہے۔ پہلا قانون یہ ہے کہ ملکیت باقی رہتی ہے۔ دوسرا یہ کہ مالک اپنی مرضی سے اپنا حق ملکیت کسی اور کو دے سکتا ہے اور تیسرا یہ کہ مواعید کا ایفا ہونا چاہئے۔ اس کے نزدیک معاشرۃ کا امن و استحکام ان قوانین پر مبنی ہوتا ہے ؏

لذت ہمدردی اور افادہ	ہیوم کے نزدیک ذہن کا سرچشمۂ عمل یا محرک لذت والم ہوتا ہے (جس کو عملی طور پر نفسیاتی لذتیت کہہ سکتے ہیں) ایک صفت حسنہ لذت بخش ہوتی ہے جس پر محض غور کرنے سے

انسان کو لذت نصیب ہوتی ہے۔ اور یہ لذت ایسے اشخاص سے ہمدردی کی بنا پر پیدا ہوتی ہے (خواہ تو وہ حقیقی ہو یا محض خیالی) جن کو اس صفت حسنہ یا فضیلت سے فائدہ پہنچتا ہے اور وہ خوش ہوتے ہیں۔ رواج و تعلیم سے اس ہمدردی کو محض تقویت پہنچتی ہے۔ جب غور و فکر ہمدردی کی تقسیم کر دیتا ہے تو یہ اجتماعی افادے کو اخلاق کا پہلا علمی معیار قرار دیتا ہے۔ مسرت پیدا کرنے کے لئے افعال کے رجحانات پر غور کرنے سے تمام اہم فرائض کا تعین ہوتا ہے پس ہیوم کو افادیت کی اس قسم کا بانی کہہ سکتے ہیں جو دلائل کو نفسیاتی لذتیت پر مبنی کرتی ہے ؏

تبصرہ

ارتسامیت	لفظ عقل کے فلسفی اعتبار سے مختلف معنی ہیں۔ ہیوم کی تنقیدات

کو واضح کر دینے کے خیال سے ہم نے اس لفظ سے خاص معنی منسوب کئے ہیں۔
لیکن اب ہم اس مسئلہ پر وسیع تر نقطۂ نظر سے غور کر سکتے ہیں اور عقل کو مقرون و
مجرد دونوں معنی میں استعمال کرتے ہیں۔ عقل کو اولاً تو ذہن کی یکساں اور ہم رنگ
کرنے والی قوت کہا جاتا ہے اس قوت سے انسان مجموعول کو سمجھتا ہے
اور متعدد کا ایک میں اور ایک کا متعدد میں فہم کرتا ہے۔ نیز یہ تسلیم کرتا ہے
کہ حقائق خواہ نظری ہوں یا عملی تجربہ منفرد قسم کے تعلق نہیں ہوتے بلکہ انکا ایک
مربوط نظام ہوتا ہے۔ یہ قوت (یعنی عقل مقرون) بلاشبہ انسان میں ایک حد
تک ہوتی ہے لیکن اس کا دائرہ محدود ہوتا ہے، کیونکہ تجربہ زمانی محدود
ہے حافظہ کے اندر نقائص ہوتے اور عام طور پر کل انسانی علم محدود ہے یہ
اس کے حلقہ کو تنگ کرتے ہیں۔ اگر عقل مقرون کو عمل کرنے کا پورا موقع ملتا
تو ہم کو تمام کا مفہوم اور نظام کائنات میں ان کی حیثیات سمجھ میں آسکتیں۔
جزئیات کے سمجھنے میں جو ہم پر قیود عائد ہوتی ہیں ان کی وجہ سے عقل کی دوسری
قسم یعنی عقل مجرد کے استعمال پر مجبور ہوتے ہیں۔ اس قوت سے ہم عام تعقلات
میں عام اصولوں کو سمجھتے ہیں اس کے ذریعہ سے متفرق و بے ربط تجربات
واشیاء خیال میں ربط پاتے ہیں بغیر اس کے کہ ہر جزو پر علیحدہ توجہ کرنے کی ضرورت
ہو۔ لاک کے نزدیک یہ قوت انسان کو ادنیٰ حیوانات سے ممتاز کرتی ہے
ہم کہہ سکتے ہیں کہ عقل مقرون حقیقت کی تحقیق میں عقل مجرد کے ساتھ ملکر کرتی ہے۔
اب ظاہر ہے کہ ایسی خیر کی عمداً کوشش کرنے میں جو فی الحال حاصل
نہ ہو سکتی ہو یا جس کو میں تنہا حاصل نہ کر سکتا ہوں، عقل دونوں معنی میں کار فرما
نظر آتی ہے اور اس سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ عقل مقرون بہر حال ہمارے
افعال کو متاثر کرنے کی قابلیت رکھتی ہے۔ کیونکہ قبل اس کے کہ ایک موجودہ
التذاذ کو ایک بلند تر خیر کے لئے رد کر دوں مجھے خیر کا مجموعی طور پر ضرور تعقل ہو گا
واگرچہ اس میں شک نہیں کہ مبہم طور پر ہو گا، جس میں وہ خاص خاص عمدہ
غائتیں بھی ہونگی جن کے مجھے اور دیگر اشخاص کو متعدد مرتبہ تجربات ہو چکے
ہیں۔ اسی بنا پر ضبط نفس میں جس کی بنا پر ایسے احساسات یا ایسی لذات سے

انکار کردیا جاتا ہے جو مستقل انفرادی یا اجتماعی اغراض کے منافی ہوتی ہیں عقل لازماً شریک ہوتی ہے۔ اب ہم کو ارسطو کے اس نظریہ کی اہمیت کا پتہ چل سکتا ہے کہ حقیقی ذات عقل ہوتی ہے۔ اب ہم کو یہ بھی معلوم ہوسکتا ہے کہ عقل نظری اور عقل عملی میں کس قدر قریبی تعلق ہے کیونکہ یہ دونوں معیاری حقیقت کو حاصل کرنا چاہتی ہیں۔

ان ملحوظات سے جس حد تک کہ اخلاقیات کا تعلق ہے ہیوم کی غلطی کا پتہ چلتا ہے کہ انا یا ایغو ارتسامات تصورات و احساسات کا مجموعہ محض ہوتا ہے اس نظریہ کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ اخلاقیاتی ذات وقتی جذبات واحساسات کے مرادف ہے۔ اس میں ہر لمحہ تغیر ہوتا ہے اور اس میں کوئی مستقل پائیداری نہیں ہوتی۔ یہ اس کہنے کے مساوی ہے کہ عقل جو موجودہ لمحہ اور ذاتی احساسات سے ماورا او دیکھنے کی قوت ہے وہ ہمارے افعال پر کوئی اثر نہیں رکھتی۔ اس میں شک نہیں کہ یہ صحیح ہے (اور اس حد تک عقل وجدانیہ کی نسبت ہیوم کی نکتہ چینی جائز ہے) کہ عام خیر کا محض مجرد تعقل اس قدر مبہم شے ہے کہ یہ کردار کو متاثر نہیں کرسکتا۔ اسکو قوت محرکہ کے طور پر موجودہ خواہشوں کی ضرورت ہوتی ہے لیکن ان خواہشوں کو مناسب حد تک پورا کرنا بھی تو اس مجموعی خیر میں داخل ہوتا ہے جس کی یہ متلاشی ہوتی ہیں۔ اس اعتبار سے بھی حقیقی اور داخلی ذات ہوتی ہے ایسی ذات جو مستقل اور معاشری دونوں ہے۔ عقل اس طرح جذبات کی غلام نہیں (جیسا کہ ہیوم کہتا ہے) جس طرح سے کل جسم اپنے مختلف اجزا کا غلام نہیں ہے۔ یا ایک منتظم معاشرہ اپنے افراد کی غلام نہیں ہوتی۔ بلکہ اس کو اصول ناظمہ کہنا زیادہ موزوں ہوگا اور بٹلر جو اس کو فطرت انسانی کا بادشاہ کہتا ہے صحیح کہتا ہے۔ ارتسامیہ کے نظریہ ایغو کی اسی تجربہ سے تکذیب ہوتی ہے جس کی بنا پر اس کا اثبات کیا جاتا ہے کیونکہ بعیدی خیر کا خیال اگر موثر نہ بھی ہو تو بھی موجودہ شعور کا ایک واقعہ ہوتا ہے۔ موجودہ لمحہ کی تحریص پر غالب آجانا ایسا ہی ہے جیسا کہ ایغو کو بے ربط احساسات کا ایک گھٹڑ بن جانے سے باز رکھنا۔

نفسیاتی لذتیت

ہیوم نے عام طور پر اسبات کو فرض کیا ہے کہ لذت و الم جن سے انسان کی ذات متاثر ہوتی ہے، ہی عملی طور پر انسان کے فعل ارادی کے محرک ہوتے ہیں۔ مگر جیسا کہ بٹلر نے کہا تھا یہ صحیح نہیں ہے۔ اشتہاآت جذبات وتاثرات اپنے صحیح مطلوبات کو چاہتے ہیں۔ نہ کہ تشفی کی لذت کو۔ مثلاً بھوک انسان سے خوراک کی طالب ہوتی نہ کہ محض کھانا کھانے کی لذت کی۔ تاریخ اخلاقیات کی اس نوبت پر جو شے زیادہ اہم ہے وہ یہ ہے کہ احساس فرض جیسا کہ بٹلر اور کانٹ نے ثابت کیا ہے لذت سے علٰحدہ بالکل ایک عملی محرک ہے؛

فطرتی طریقوں کے نقائص

فطرتی طریقوں میں یہ نقص ہے کہ یا تو یہ انانیت قطعی کی طرف مائل ہو جاتے ہیں یا ضمیر کو ایک غیر معقول اور ناقابل بیان جبلت بنا دیتے ہیں۔ ہیوم کی اخلاقیات میں پہلا نقص تو موجود ہے مگر ایک حد تک دوسرا نقص بھی پایا جاتا ہے کیونکہ وہ اس کی کوئی وجہ نہیں بتا سکتا کہ بعض فضائل کو کیوں پسندیدہ خیال کیا جاتا ہے۔ یہ تو بیان کر چکے ہیں کہ اس کی نفسیات اس اعتبار سے ہابس کی نفسیات سے بہتر ہے کہ وہ خالص ہمدردی اور اخلاقی احساسات کو معاشرۃ کی کارفرما قوتوں میں سے خیال کرتا ہے لیکن تمام اصلی محرکات کا لذت کو مآخذ قرار دینے سے وہ غیر محسوس طور پر انانیت قطعی میں جا پڑتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ارتسامیہ کا یہ نظریہ الغوسرینہ کی یک رخہ لذتیت ہی کے مطابق ہے۔ ہیوم یہ پہچاننے سے قاصر رہتا ہے کہ ایک روشن خیال فلسفی کو دوسرے کی فلاح کو ایک قطعی خیر تسلیم کرنا چاہیئے اور یہ تسلیم کرنا ایسی ذمہ داری قبول کرنے کے مرادف ہے جو اس لذت کے خیال سے علٰحدہ جس کو فاعل اس قسم کے افعال میں محسوس کرتا ہے، فعل کا باعث ہو سکتی ہے اور اس کو باعث ہونا چاہیے۔ معاشرتی ذمہ داری کے شعور کی قوت اقتدار کو دیگر محرکات میں تحویل کرنے کی جو کوشش کی جاتی ہے ہمیشہ ناکام رہیگی۔ یہ شعور ایک اصلی وجدان ہے اور وجدانیہ دعویٰ جس حد تک صحیح ہے اس کو وجدان مان بھی سکتے ہیں؛

پس اخلاقی ذمہ داری کے عموماً جو معنی لئے جاتے ہیں وہ ہیوم کے فلسفہ میں کوئی معنی نہیں رکھتے۔ ہم سوائے اس کے اور کسی بات کے ذمہ دار نہیں ہوسکتے کہ لمحۂ موجودہ میں جو کچھ لذت نصیب ہوسکتی اس کو حاصل کریں اور یہی ہم کو کرنا پڑتا ہے۔ اس نقطہ پر ہیوم کے خلاف جو ردعمل ہوا ہے اس کا نمائندہ کانٹ ہے۔ اس کا دعوی ہے کہ اخلاقی ذمہ داری ایسا محرک ہے جس کو تمام دیگر احساسات پر غالب آنا چاہئے اور یہ تمام احساسات پر غالب آسکتی ہے۔ یہ حس کا نہیں بلکہ عقل کا نتیجہ ہوتا ہے؛

پس جدید نظریۂ اخلاقیات ہیوم سے دو طرح پر متاثر ہوا ہے اور اول تو اس کے نظریات کے خلاف جو سلبی ردعمل ہوا ہے اس کی سرگروہ کانٹ کی صفویت ہے۔ دوسرا اس کے نظریۂ افادہ کی ایجابی ترقی افادیت کا باعث ہوتی ہے۔ علاوہ بریں ہیوم نفسیات و اخلاقیات کے مروجہ طریقہ کا جدامجد خیال کیا جاتا ہے۔ اس طریقہ کی رو سے کسی شئے کی موجودہ حالت کی توجیہ اس کی سابقہ تاریخ کا پتہ چلا کر کی جاتی ہے۔ اس طرح پر اس کا دعوی یہ ہے کہ مصنوعی و اکتسابی فضائل کو جو عام طور پر پسندیدہ خیال کیا جاتا ہے اس کی وجہ رسم و رواج و تعلیم کا مجموعی و تدریجی اثر ہے۔ یہ طریقہ واقعہ یہ ہے کہ فطریت کا اصلی اور مرکزی طریقہ ہے اور ڈارون اور اسپینسر کے اثر سے یہ ہر حلقہ تحقیق میں آزادی کے ساتھ استعمال ہوا ہے؛

باب (۵)

اخلاقی صفویت کانٹ

اسکا متقدم فلسفوں سے تعلق

ایمنوئل کانٹ کی اخلاقیات انگریزی وجدانیت کی ان اشکال سے بہت قوی تعلق رکھتی ہے جن کا گذشتہ ابواب میں بیان ہوچکا ہے اس کو اپنے سے پہلے تمام وجدانیہ وفطرئیہ سے اس باب میں اختلاف ہے کہ وہ فریضے اور محبت نفس کو دو قطعاً ممتاز ومتبائن محرک قرار دیتا ہے مگر اس کے ساتھ ہی ساتھ وہ اس امر کو بھی تسلیم کرتا ہے کہ اگر فریضے کو سب سے اعلیٰ وارفع محرک بنایا جائے تو آخر میں سب سے بہتر وبالاتر مسرت کا باعث ہوگا۔ اس کا فلسفہ کچھ تو وجدانیت کا ارتقا ہے اس کو کلارک اور کڈ روتھ سے اس باب میں اتفاق ہے کہ افعال کا صواب وصحت خارجی ہوتا ہے اس لئے اس کا فہم احساس کے ذریعے سے نہیں ہوسکتا ہے (کیونکہ احساس تو خالص موضوعی شے ہے اور ہر فرد کا احساس جداگانہ ہوتا ہے) بلکہ عقل کے ذریعے سے ہوسکتا ہے۔ اس کو ان مصنفین سے لاتعداد امور میں اختلاف ہے۔ مگر اس ذیل میں یہ بتا دینا ضروری ہے کہ وہ اپنی اعلیٰ انتقادی قابلیت کی

بناپر ایک ایسی بات کو سمجھ گیا ہے جس کے سمجھنے سے یہ لوگ قاصر رہے ہیں یعنی عملی اور نظری عقل کو جلدی کرکے ایک نہ سمجھ لینا چاہئے۔ بلکہ اس کی تو یہ رائے ہے کہ انسان کی جو موجودہ حدود و پابندیاں ہیں ان کی بناپر تو ان کو ایک دوسرے سے علٰحدہ سمجھنا چاہئے۔ اگرچہ علم کامل ان کے مابین ایک گہرا تعلق قائم کردے۔

کانٹ پر بٹلر کا خواہ نو براہ راست اثر پڑا ہو یا نہ پڑا ہو مگر اس میں شک نہیں کہ وہ ان خیالات سے واقف تھا جو اٹھارعویں صدی میں انگریزی اخلاقیات میں رائج تھے اور جن میں بٹلر وجدانیہ کا سب سے بڑا نمایندہ تھا۔ پس کانٹ نے اخلاقی ذمہ داری و خود مختاری پر جو بحث کی ہے اس کو تاریخی اعتبار سے بٹلر کی اس کم شدید تحلیل کا ارتقا کہہ سکتے ہیں کہ ضمیر روح پر سب سے اعلیٰ اقتدار رکھتا ہے اور وہ قوت ہے جس کی بناپر انسان خود اپنے لئے بمنزلۂ قانون ہو جاتا ہے۔

مختصر یہ ہے کہ کانٹ کے فلسفے میں عقلی اور خود مختارانہ دونوں وجدانیتیں داخل ہیں۔ اس کی صورت کا تعین زیادہ تر (۱) ہیوم کے اخلاق کو احساسات لذت سے ماخوذ ماننے کی مخالفت سے ہوا ہے اور کچھ (۲) جمالیاتی وجدانیت کی مخالفت سے ہوا ہے جو خیر کی خارجیت کو تسلیم کرنے کے ساتھ اس کے متعلق ہمارے خالصۃً ذہنی احساس یا ذوق (اخلاقی حس) سے ماخوذ مانتی ہے۔

کانٹ اخلاق کو وجود ثابت کرنے یا کردار اخلاقی کی حمایت کرنے کی کوشش نہیں کرتا۔ وہ یہ فرض کرلیتا ہے کہ ہر ذی عقل جاندار کو اخلاقی ذمہ داری کا تعقل ہوتا ہے اور اخلاقی فلسفہ کا صرف یہ کام ہے اس کی ماہیت کی تحلیل کرے تاکہ اس تعقل میں اور چیزیں داخل ہوکر اس کو خراب نہ کردیں۔ وہ اس کلیے سے آغاز کرتا ہے کہ ہر انسان میں ضمیر (بٹلر کے معنی میں) ہوتا ہے جس کے ساتھ اس کا اقتدار ہمہ کاب ہوتا ہے۔

نیک نیتی۔ محرک و اثر فریضہ و رحجان

کانٹ کہتا ہے جو چیز مطلقاً اچھی اور خیر ہے وہ نیک نیتی ہے۔ خارجی نتائج لذت حتیٰ کہ ذی حس اجسام کی مسرت

بھی صرف اضافی اعتبار سے خیر کہی جا سکتی ہے۔ ان میں اخلاقی قیمت صرف اس حد تک ہوتی ہے جس حد تک کہ یہ نیک نیتی کے عمل میں ممد و معین ہوتے ہیں۔ پس ایک نیت اپنے نتائج کے اعتبار سے نہیں بلکہ بذات خود اور اپنے ہی لئے نیک ہوتی ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ ایک فعل کی اخلاقیت اس اصول پر منحصر ہوتی ہے جس کو نیت شعوری طور پر اپنے مطابق خیال کرتی ہے۔ محرک نیک صرف احساس فرض ہوتا ہے مثلاً ممکن ہے کہ ایک شخص دیانت داری کو اپنا مسلک قرار دے یا سچ بولا کرے اس لئے کہ اس سے اس کو اپنے کاروبار میں مدد ملتی ہے کیونکہ اس کی بنا پر لوگ اس پر اعتبار و اعتماد کرنے لگتے ہیں۔ یا ممکن ہے کہ وہ اس لئے عفیفانہ زندگی بسر کرے کہ عفت سے صحت برقرار رہتی ہے اور صحت بھی ایک طرح کی خوشی اور لذت کا باعث ہوتی ہے۔ لیکن کانٹ کے نزدیک اگر احساس فرض ان کا اصلی محرک نہیں ہے تو اس قسم کے افعال فراست و دانشمندی پر تو مبنی ہو سکتے ہیں۔ لیکن ان میں اخلاقی قیمت نہیں ہوتی۔ اگر کسی کو قتل ہونے سے بچانے کے لئے بھی جھوٹ کیوں نہ بولا جائے مگر ہوگا بہرحال خطا ہی، کیونکہ جھوٹ کے نتائج کا اس کی اخلاقیت سے کوئی تعلق نہیں فریضے کے علاوہ جتنے بھی محرک ہوتے ہیں ان کو اخلاقی اعتبار سے کوئی قدر و قیمت حاصل نہیں ہوتی کیونکہ یہ صرف میلان کی شکلیں ہوتی ہیں یہ لذت یا انفرادی مسرت یا کسی عارضی طور پر لذت بخش شے کی محض خواہشیں ہوتی ہیں۔ اس طرح پر محرک اور نتیجہ میں ایک نہایت ہی بین فرق ہوتا ہے۔ اخلاقی محرک کی یہ خصوصیت ہوتی ہے کہ اس کی قدر و قیمت خود اس کے اندر موجود ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ اور جتنے محرک ہوتے ہیں ان کو اپنی قدر یا بے قدری ان نتائج سے حاصل ہوتی جن کا وہ باعث ہوتے ہیں

اطلاقی امر

مذکورۂ بالا نظریہ عوام کے تصور اخلاق کی تحلیل ہے۔ فلسفیانہ نقطۂ نظر سے فریضے اور رجحان میں جو تقابل ہے اس کا اظہار اس طرح سے ہوتا ہے کہ اخلاقی قانون کی پابندی کل ذوی العقول پر

یکساں لازم ہے۔ اس میں کوئی استثنا نہیں ہے۔ یہ ایسے محرکات کی مداخلت کی اجازت نہیں دیتا جو خاص میلانات یا خاص نتائج کی خواہشوں سے پیدا ہوتے ہیں۔ ان میں سے کوئی بھی غیر مشروط و مطلق قیمت نہیں رکھتا بلکہ سب کی قیمت اضافی ہوتی ہے جو فرد کے مذاق اور صورت حالات پر مبنی ہوتی۔ اس طرح اخلاقی قانون فرد تو کیا قوم و نسل کی بھی خاص خصوصیات پر مبنی نہیں ہوتا یہ ایسا قانون ہوتا ہے جس کی پابندی کو کل صاحب عقول کو کل حالات میں محض اس کی خاطر کرنی چاہئے۔ اس کی صورت کلی کی سی ہوتی ہے اور یہ حقیقت صرف ذوی العقول کو اس کا مکلف کرتی ہے کیونکہ قوانین کلی کا صرف ان کو تعقل ہوسکتا ہے وہی ان کے مطابق عمل کرسکتے ہیں ان ملحوظات کی بنا پر کانٹ اطلاقی امر کا اصول مستنبط کرتا ہے۔ صرف اس اصول پر عمل کرو جس کے متعلق تمھارا یہی جی چاہتا ہو کہ یہ عام قانون بنجائے۔ اصول سے مراد یہاں صرف اصول عمل ہے جس کو فاعل اس قانون سے ممتاز کرکے اختیار کرتا ہے جس کا اس پر مدار نہیں ہوتا۔ اس امر کو کانٹ کھلم کھلا فرض کرتا ہے کہ محبت نفس اور فریضے سے تمام اصول عمل پیدا ہوتے ہیں۔ امر اطلاقی کے استعمال کو واضح کرنے کے لئے ہم اس کو بہ الفاظ دیگر یوں بیان کرسکتے ہیں کہ تمھارے اصول عمل کو اگر کلی قانون بنا دیا جائے اور اس صورت میں اس کو ایسی صحت و صداقت حاصل نہ ہو کہ یہ خود اپنی تردید نہ کرے تو وہ فعل یا عمل قرین اخلاق نہیں ہوتا۔

مثالیں اس قانون کو جب امثلہ پر منطبق کیا جاتا ہے تو صرف اس امر کی تحقیق کرنی ہوتی ہے کہ آیا محبت نفس ایک اخلاقی محرک ہے۔ فرض کرو کہ یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا میں مصیبت کی حالت میں ایسا وعدہ کرسکتا ہوں جس کے میں توڑنے کی نیت رکھتا ہوں۔ ظاہر ہے کہ اس اصول کی منبع اصلی محبت نفس ہے مگر اس کے باوجود یہ اخلاقی ہے۔ لیکن اگر اس کی تعمیم کی جائے تو اس کے یہ معنی ہونگے کہ مصیبت کی حالت میں ہر شخص کو جھوٹا وعدہ کرلینا چاہئے یہ خود محبت نفس کے دو وجوہ کی مخالف ہوگا۔ اول تو اسس لئے کہ اس طرح سے مواعید بے سود ہوجائینگے اور خود مجھے کل معاشرہ کی طرح

سے تکلیف اٹھانی پڑے گی۔ دوسرے اس وجہ سے کہ اگر وعدہ مجھ سے کیا جاتا تو میری محبت نفس اس امر کی طالب ہوتی کہ یہ پورا ہو اسی طرح سے یہ ثابت کیا جا سکتا ہے کہ محبت نفس اگر علائق دوستی کے امور میں مانع ہو تو صحیح محرک نہیں ہے اور اس سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ عام طور پر ہم علائق دوستی پر عمل کرنے کے پابند ہوتے ہیں کیونکہ صرف محبت نفس ہی اس کی مانع ہو سکتی ہے اسی طرح سے خود غرضانہ محرکات کی بنا پر اپنے آپ کو ہلاک کرنا بھی خطا ہے اسی طرح سے یہ بھی خطا ہے کہ خود غرضانہ محرکات کی بنا پر اپنی فطری قوتوں سے کام نہ لیا جائے؛

امر اطلاقی کے عام اصول کو (جس کو ابھی بیان کیا جا چکا ہے) کانٹ تین خاص پیرایوں میں بیان کرتا ہے۔ یہ تینوں ایک دوسرے اور عام صورت کے مساوی و مرادف ہیں پہلی خاص صورت تو یہ ہے کہ وہ اس طرح سے عمل کرو کہ گویا تمھارا اصول عمل تمھاری مرضی سے فطرت کا کلی قانون بنایا جاتا ہے۔ یہ صورت بالکل ایسی ہے جیسی کہ امر اطلاقی کی عام صورت ہے۔ اس لئے اس پر کسی مزید بحث کے لئے توقف کرنے کی ضرورت نہیں ہے؛

انسانیت بجائے خود ایک غایت ہے۔ دوسری خاص صورت اس لحاظ سے پیدا ہوتی ہے کہ ارادہ کا تعین کسی غایت سے ہوتا ہے اور یہ کہ ایک ذی عقل اور صاحب اخلاق ذات کا ارادہ جس حد تک خیر ہوتا ہے اس کا تعین ایسی غایت سے ہونا چاہئے جس کے اندر بذات خود ایک مطلق قیمت اور خوبی ہو کیونکہ کوئی ایسی غایت جس میں محض اضافی قدر و قیمت ہو ایسے امر مطلق کا باعث نہیں ہو سکتی جو غیر مشروط اور عام طور پر نافذ ہو۔ صرف ایک ذی عقل فطرت ہی ایسی غایت ہے یہی ایک ایسی حقیقت ہے جس کے اندر اصلی قدر و قیمت موجود ہوتی ہے۔ اخلاقی قانون ہم سے اس امر کا طالب ہوتا ہے کہ اپنی ذات کی ایک مطلق قدر و قیمت سمجھیں۔ اسی وجہ سے خودکشی خطا ہے کیونکہ یہ ذی عقل وجود کو بجائے ایک غایت سمجھنے کے اس کو الم سے بچنے کا ذریعہ قرار دیتی ہے۔ بے غرضانہ مہربانی صواب ہے کیونکہ یہ محض سلبا ہی انہیں

بلکہ ایجاباً اس امر کی موئید ہے کہ انسان بجائے خود ایک غایت ہے۔ پس دوسری خاص صورت یہ ہے کہ اس طرح سے عمل کیا جائے کہ جس سے انسانیت کو خواہ وہ خود فاعل کی ہو یا کسی دوسرے شخص کی ہر حال میں بجائے خود ایک غایت سمجھا جائے کبھی وسیلہ خیال نہ کیا جائے" اس اصول کی پوری طرح سے توضیح وتشریح کرنے میں بہت سے مشکلات پیش آتے ہیں لیکن اس قدر کہہ دینا کافی ہوگا کہ ہر شخص ایک ذی عقل ذات کی حیثیت سے بعض مطلق حقوق رکھتا ہے جن کو کبھی تلف نہ ہونا چاہئے۔

خود مختاری اور نظام غایات

امر مطلق کی تیسری صورت یہ ظاہر کرتی ہے کہ ہر ذی عقل ذات کا ارادہ بہ حیثیت ذی عقل ذات کے عام قانون سازانہ ارادہ ہوتا ہے جس کو اگر دیگر صورتوں کی زبان میں ظاہر کیا جائے تو یہ معنی ہونگے اس طرح پر عمل کرو کہ گویا کسی دوسرے صاحب عقل کا ارادہ بحیثیت صاحب عقل ہونے کے تمہارے اعمال وافعال کے لئے مقنن ہو یا اس خیال کی بنا پر پیدا ہوتا ہے کہ ایک شخص کی عقل سے کردار کے وہی قانون پیدا ہوتے ہیں جو کہ دوسرے شخص کی عقل سے کیونکہ ان قوانین کی عام طور پر بلا کسی شرط کی پابندی کرنی چاہئے اس لئے ان کو قوت اقتدار کی ایک شخص کی خصوصیات سے حاصل نہیں ہوتی۔ بہ الفاظ دیگر یہ کہنا کہ ہر شخص بجائے خود غایت ہوتا ہے اس کے مساوی ہے کہ ہر شخص صاحب عقل ہونے کی حیثیت سے ایک عام قانون ساز کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس سے کانٹ سلطنت غایات کے تعقل کا استنباط کرتا ہے۔ جو ایسے ذی عقل افراد کے اجتماع پر مشتمل ہوتی ہے جن میں سے ہر شخص بجا طور پر اپنے بنائے ہوئے قوانین کا پابند ہوتا ہے پس اخلاق لازمی طور پر کل ذی عقل افراد کے مابین ہمنوائی کا باعث ہوتا ہے اور یہ ہمنوائی ہابس کی حکومت کی سلبی ومصنوعی ہمنوائی سے بالکل ممیز وممتاز ہے کیونکہ یہ مخالف ارادوں کی ایک تعداد کا نتیجہ نہیں ہے۔ بلکہ کل ذی عقل افراد کے ارادوں کی داخلی اور اندرونی وحدت کا مظہر ہے۔

خود مختاری

امر مطلق کی تیسری شکل اصول خود مختاری (یعنی اپنے نفس

کے لئے اپنے آپ قوانین وضع کرنا) ہے اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ہر شخص کی عقل خود ان قوانین کی مصنف ہوتی ہے جن کی اس کو پابندی کرنی چاہیئے۔ یہ صورت بھی صاف طور پر ایسی ہے جیسی کہ تیسری کیونکہ میں خواہ اپنے ارادہ کو عام طور پر مقنن و قانون ساز مانوں یا دوسرے کے اس سے اس میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا کیونکہ تمام صاحب عقل افراد کے ارادوں سے ایک ہی طرح کے قوانین پیدا ہوتے ہیں۔ اس کے اندر کانٹ کو وہ شے ملتی ہے جس کو وہ انانیت و اخلاق کی مخالفت کے مسئلے کا قطعی حل خیال کرتا ہے۔ کیونکہ اس بات کے سمجھنے میں مطلق کوئی دشواری نہیں ہوسکتی کہ انسان ایسے قانون کو کیونکر مانتا ہے جو اس کے رجحانات و میلانات کے مخالف ہوتا ہے جب کہ اس کی حقیقی (ذی عقل) ذات اس کی مصنف ہوتی ہے۔ اس کے نزدیک اس سے پہلے کے تمام اخلاقی فلسفے اس دشواری سے عہدہ برا نہیں ہوسکے کیونکہ وہ خارجی قانون کے تابع ہیے وہ اخلاقی ذمہ داری کو کسی اصول سے اخذ کرنے کی کوشش کرتے تھے جو انسان کے نفس اس کی شخصیت یا ذات سے خارج ہے مثلاً جیسے خدا کا حکم ہے یا احساسات لذت والم ہیں یا حاسہ اخلاق ہے جو ہر شخص میں خاص قسم کا ہوتا ہے۔ یہ بات بھی یاد رکھنی بہت ضروری ہے کہ کانٹ نفس یا ذات کا اصل جوہر احساس کو نہیں بلکہ عقل کو سمجھتا ہے۔ اسی وجہ سے انائی لذتیت کو ایسا نظریہ سمجھتا ہے جو خارجی قانون کے تابع ہے۔

تینوں صورتوں کے مابین تعلق۔

امر اخلاقی کی تین مختلف صورتوں میں تین تعقل ممتاز طور پر نمایاں ہیں۔ وحدت کثرت و جمعیت پہلی صورت اخلاقی قانون کی وحدت کو ظاہر کرتی ہے۔ ایک ہی قانون ہے جس کی سب کو پابندی کرنی چاہیئے۔ دوسری اس بات کی تاکید کرتی ہے کہ ذی عقل افراد بہت سے ہوتے ان میں سے ہر ایک کی مستقل و مطلق قیمت سمجھنی چاہیئے۔ تیسری صورت اس شرط سے عالم وجود میں آتی ہے کہ پہلی دو صورتوں میں کسی قسم کا تناقص نہیں ہے۔ ہر شخص کی مستقل و مطلق قیمت سے مختلف قوانین پیدا نہیں ہوتے بلکہ ایک ہی قانون ہے جو یہ ہے کہ جمعیت وحدت فی الکثرت ہے۔

اختیار

اختیار و آزادی پر اگر سلباً نظر ڈالی جائے تو اس کے یہ معنی ہونگے کہ ارادہ خارجی جبر و پابندی سے بری ہے۔ ایجابی طور پر دیکھا جائے تو اس سے اپنے نفس پر خود حکومت کرنے کے معنی مترشح ہوتے ہیں جس کے متعلق معلوم ہوچکا ہے کہ یہ اخلاقی اعتبار سے عمل صائب کے مشابہ ہے۔ کانٹ کا انسان کے صاحب اختیار ہونے کا ثبوت دینا اخلاقی ذمہ داری کے شعور پر مبنی ہے یعنی ہم کو کرنا چاہئے لہذا ہم کرسکتے ہیں۔ دوسری طرف اخلاق کا تمام تر مدار انسان کے صاحب اختیار ہونے پر ہے کیونکہ اس کے بغیر تو اس کے کوئی معنی ہونگے لیکن براہ راست ہم کو اپنے صاحب اختیار ہونے کا شعور نہیں ہوتا بلکہ اخلاقی ذمہ داری کا شعور ہوتا ہے۔

اختیار اور قوانین فطرت

انسان کو صاحب اختیار مان لینے میں دقت یہ پیدا ہوتی ہے کہ بظاہر علت و معلول کے فطری قانون سے تصادم ہوتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ قانون اس امر کا مدعی ہے کہ کل تغیرات (جن میں وہ بھی شامل ہیں جو ہمارے اذہان و اجسام میں ہوتے ہیں) اٹل طبعی اصول کا نتیجہ ہوتے ہیں اور ان کا تعین ان سے پہلے کے طبعی حوادث سے ہوتا ہے۔ پس ایسی علت کے لئے کونسی گنجائش ہوسکتی ہے۔ جو طبعی نہیں بلکہ عقلی (اخلاقی ارادہ) ہے۔ کانٹ یہ کہتا ہے کہ ہم اس مشکل کا کوئی تشفی بخش نظری جواب نہیں دے سکتے بلکہ اس کا حقیقی جواب عقلی ہوتا ہے۔ جو احساس فرض ہے۔ نظری فلسفے سے البتہ یہ تو ثابت کیا جاسکتا ہے کہ ان کے مابین تناقض ہونا ضروری نہیں۔ اس کے ذیل میں جو کانٹ نے استدلال کیا ہے۔ اس کا بہت مختصر خلاصہ حسب ذیل ہے۔ عالم حواس کے افراد (یعنی عالم مکان و زمان کے مظاہر) ہونے کی حیثیت سے ہم کل فطرت کی طرح قوانین علت و معلول کے تابع ہیں۔ لیکن ماوراءِ حسی و عقلی دنیا کے افراد ہونے کی حیثیت سے ہم با اختیار ہوسکتے ہیں اور احساس فرض سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ہم با اختیار ہیں کانٹ کے خیال میں یہ ظاہری تناقض اس کے نظری فلسفے سے رفع ہوجاتا ہے جس میں وہ یہ کہتا ہے کہ قوانین فطرت بہ اعتبار صورت فہم سے

عالم وجود میں آتے ہیں۔ پس یہ فرض کرنے میں کوئی تناقض لازم نہیں آتا کہ تخلیقی فہم اور با اختیار انا ایک ہی ہیں۔ اور یہ کہ ایک واقعے کی دو مختلف حالتیں ہو سکتی ہیں ایک تو وہ جو اس سے بہ اعتبار زماں پہلے ہوتا ہے اور دوسرا وہ جو وافعات زمانی سے خارج و ماورا ہوتا ہے ؛

مسرت، فضیلت، اخلاق کے تین اصول موضوعہ

اخلاقی فضیلت اخلاقی قانون کے مطابق عمل کرنے میں پائی جاتی ہے۔ یہی سیرت کا ایسا وصف ہے جو بذات خود عمدہ و پسندیدہ ہوتا ہے۔ یہ برترین وصف ہے اور دیگر اوصاف کو قدر و قیمت اسی وصف سے حاصل ہوتی ہے۔ قانون اخلاق اس امر کا طالب ہے کہ مسرت ٹھیک فضیلت کے تناسب سے تقسیم ہو اور اس تناسب سے جو تقسیم ہوگی وہی راس الفضایل ہے ہم کو اپنے اندر نیکی پیدا کرنی چاہیئے اور مسرت ہم کو ہماری نیکی اور فضیلت کے تناسب سے نصیب ہونی چاہیئے۔ عقل عملی ہم کو ان دونوں حقیقتوں کا یقین دلاتی ہے تناقض سے بچنے کے لئے ہم کو یہ فرض کر لینا چاہیئے کہ جس شے کو معرض حقیقت میں آنا چاہیئے وہ آ بھی سکتی ہیں۔ اس طرح کانٹ اخلاق میں تین اصول موضوعہ قرار کرتا ہے ؛

(۱) وجود باری تعالیٰ۔

(۲) انسان کا صاحب اختیار ہونا۔

(۳) روح انسانی کا غیر فانی ہونا۔

اخلاق کے اصول موضوعہ سے وہ ایسی شرط مراد لیتا ہے جس کی تکمیل عقل عملی کے مطالبات کے لئے ضروری ہوتی ہے۔ اختیار کے اصول موضوعہ ہونے کے وجوہ بیان ہو چکے ہیں۔ ہم کو ایک ذی عقل اور قادر مطلق ہستی کا اُس کے وجود کو بھی بے چون چرا تسلیم کرنا چاہیئے۔ کیونکہ ایسی ذات کا وجود مسرت و فضیلت کے مابین صحیح تناسب قائم کرنے کے لئے ضروری ہے جس میں رأس الفضائل پائی جاتی ہے۔ فطرت طبعی سے یہ مطالبہ پورا نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کے قوانین میکانیکی طور پر عمل کرتے ہیں۔ حقیقت تو یہ ہے کہ محرکات

جن پر افعال اور شخصی سیرتوں کی تمام تر اخلاقیت مشتمل ہے ان کو فطرت طبیعی قطعاً نظر انداز ہی کر دیتی ہے۔ پس ایک ایسی ذات کی ضرورت ہے جس کو محرکات کی اچھائی اور برائی کا علم ہوتا ہے۔ اور جس کو ان کے معاوضے میں جزا و سزا دینے کی قوت ہوتی ہے۔ کامل تقدس حاصل کرنے کا جو فریضہ عقلاً ہم پر عائد ہوتا ہے اس کی بنا پر بقائے روح کو اصول موضوعہ قرار دینے کی ضرورت ہوتی ہے کیونکہ یہ ایسا نصب العین ہے جس کا غیر محدود مدت ہی میں تحقق ہو سکتا ہے؛

خیر اور اخلاقی قانون

کانٹ کے نزدیک وہ تمام فلسفے جو اخلاقیت کو تعقل خیر سے مستنبط کرتے ہیں (جس کی یہ تعریف کی جاتی ہے کہ خیر وہ شئے ہے جس سے انسان کی خواہش کو تشفی نصیب ہو) سب کے سب خارجی قانون کے تابع ہوتے ہیں جس فعل میں خیر ہوتی ہے۔ اور جس کو کرنا چاہئے اس کا تعین اخلاقی قانون سے ہوتا ہے۔ مگر خواہشوں کی تشفی پر یہ صادق نہیں آتا۔ اچھائی یا خیر افعال کی صفت ہے جو ان میں اخلاقی قانون کے مطابق ہونے سے پیدا ہوتی ہے اور اس کا انسان کی خواہشوں سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر خیر کا تعین خواہشوں سے ہو تو اس کا دارومدار بعض افراد کی بعض خواہشوں پر ہوگا اور اس سے ایسا کلی قانون مستنبط نہ ہو سکیگا، جس کی عام طور پر پابندی لازم ہو؛

جزئی فرائض

کانٹ کے نزدیک جزئی فرائض اور اخلاق کے عام اصول کبھی مشکوک نہیں ہو سکتے۔ ان کا علم عقلی وجدان سے ہو جاتا ہے۔ اس کا یہ خیال اس کے متعدد دعاوی سے ظاہر ہوتا ہے۔ مثلاً وہ کہتا ہے۔ (۱) کہ ہم وہ کر سکتے جس کو ہمیں کرنا چاہئے اور یہ اس وقت تک ممکن نہیں ہو سکتا جب تک اس کا علم نہ ہو کہ ہمیں کیا کرنا چاہئے۔ (۲) فرائض میں تصادم ممکن نہیں ہے (۳) افعال کی اخلاقیت کا تعین ان کے نتائج سے نہیں بلکہ انکے محرک سے ہوتا ہے ظاہر ہے کہ افعال کی اخلاقیت کا تعین ان کے نتائج سے ہو تو ہم کو کبھی اس امر کا یقین نہیں ہو سکتا کونسے افعال صائب ہیں کیونکہ افعال کے نتائج بیحد پیچیدہ ہوتے ہیں؛

تبصرہ

صوریت کانٹ نے اخلاقی ذمہ داری کے تعقل کو احساسات اور خواہشوں سے علیحدہ کر کے نہایت ہی واضح کر دیا۔ اس کا فلسفہ بہ استثنائے رأس الفضائل رواقیت ہے جس کو صوری اعتبار سے قطعی کر دیا گیا ہے جس حقیقت کو ہابس نے ظاہر کیا تھا اگرچہ وہ کتنے ہی بے ڈھنگے پن سے کیوں نہ ہو اور جس کو اس کے مخالفوں یعنی شیفٹسبری اور بٹلر تک نے تسلیم کیا تھا یعنی انسان جان بوجھ کر اپنے مستقل مفاد کے خلاف عمل نہیں کر سکتا اس کے لئے کانٹ عقل کی خود مختاری کے اصول سے گنجائش نکالتا ہے۔ لیکن منطقی صحت حقیقی ذات کو محض صوری عقل کے مطابق قرار دینے اور احساسات اور خواہشوں کو شعور ذات کے محض لمحی عوارض قرار دینے کی قیمت پر حاصل ہوتی۔ یہاں کانٹ کی نفسیات بر سر خطا ہے۔ کیونکہ انسان کی ذات میں جیسا کہ فلاطون اور بٹلر خصوصیت کے ساتھ تسلیم کرتے ہیں احساسات اور خواہش بھی داخل ہیں اگر ان کو نکال دیا جائے تو فطرت انسانی میں باقی کیا رہ جاتا ہے۔ اس قسم کے انتزاعات کا نتیجہ یہ ہوا کہ کانٹ کا فلسفہ یکرخہ صوریت بن کر رہ گیا۔ ہم پر ایک مجرد اخلاقی قانون کی محض اسی کی خاطر پابندی کرنے کا فرض عائد نہیں ہو سکتا کیونکہ ان قوانین کی قیمت کا تعین ان غایات سے ہوتا ہے جو ان سے پوری ہوتی ہیں ان غایتوں کا تعلق بھی کسی نہ کسی حد تک احساسات سے ہونا چاہیے اور انھیں ذی شعور ذوات کی خواہشوں کو پورا کرنا چاہیے۔ اس میں انقاد جدید کا مسلک صحیح ہے اور گرین جو بہت سے امور میں کانٹ کا پیرو ہے اس کو تسلیم کرتا ہے۔ اخلاق انسان سے اس امر کا طالب نہیں ہے کہ ایک مجرد قانون کی خاطر وہ اپنے میلانات کو دبا دے بلکہ وہ اس سے اس امر کا طالب ہوتا ہے کہ ان میلانات کو دبا دے جو زیادہ پائیدار و مستقل خواہشوں کی تشفی میں حائل ہوتے ہیں۔ دوسروں کی خیر و فلاح کی خاطر عمل کرنے کا جو فریضہ ہمارے ذمہ

ہوتا ہے وہ اس تعقل پر مبنی ہوتا ہے جو فاعل کو ان کی خیر کو اپنی خیر سمجھنے کے متعلق واقعی طور پر ہوتا ہے۔ اس تعقل کے بغیر اس کو عمداً اخوانی مسلک پر عمل کرنے کیلئے کوئی محرک نہیں ہوسکتا۔

فضیلت و مسرت

کانٹ اپنے پہلے نظریے کی صوریت سے راس الفضائل کے تعقل سے بچنے کی کوشش کرتا ہے جو یہ ہے کہ مسرت نیکی یا فضیلت کے متناسب ہونی چاہئے۔ اس قسم کے ثبوت کی اس سے توقع بھی ہونی چاہئے۔ کیونکہ وہ اخلاق کو محض عقل پر مبنی قرار دیتا ہے مگر اسی بنا پر اس کا ثبوت ناممکن ہے۔ کیونکہ مسرت احساس کا متلزم ہے۔ وہ اس امر کو فرض کرتا ہے کہ اگر مسرت نیکی کے ساتھ ہے تو خیر ہے اور یہ کہ نیکی اس وقت تک خیر نہیں ہوسکتی ہے جب تک کہ اس کی جزا مسرت سے نہ ملے اس طرح اخلاقی برتری کو اگر ارادہ کی صفت سمجھا جائے تو یہ رأس الفضائل میں دوسرے درجہ کا عنصر بن جاتی ہے اگرچہ یہ عنصر بھی لازمی ہوتا ہے احساسات اور خواہشوں کی تشفی بھی لازمی ہوتی ہے اب اخلاقی قانون کی صرف اس بناء پابندی لازمی ہوتی ہے کہ جو لوگ اس کی پابندی کرتے ہیں خدا ان کو جزا دیتا ہے۔ پس ایک عام مجرد قانون کی مقرون غایات کا لحاظ کئے بغیر پابندی کرنا فرض کی سب سے بڑی بنیاد باقی نہیں رہتی۔ یہ سب سے بڑی غایت نہیں ہے بلکہ اس غایت کا محض ایک جزو ہے۔

لیکن یہ نظریہ کانٹ کے ابتدائی نظریے کا منافی ہے۔ وہ پہلے تو یہ کہتا ہے کہ قانون کی بلا کسی شرط کے پابندی کرنی اس کے نتائج سے قطع نظر کرکے بھی خیر ہے۔ پھر وہ یہ نتیجہ نکالنے پر مجبور ہوتا ہے کہ راس الغایات میں مسرت کا ہونا ضروری ہے اور اس کو اپنی قدر و قیمت ایک حد تک احساس اور خواہشوں کی تشفی سے بھی حاصل ہوتی ہے۔ یہ تناقض ابتدائی انتزاع کی بنا پر پیدا ہوتا ہے اگر ہم فریضے کے تصور سے ایک بار فاعل کی مسرت کے تصور کو علیحدہ کرلیں تو ان کو فلسفیانہ اعتبار سے پھر یکجا نہیں کیا جاسکتا۔

محرک و نتیجہ

یہ تو ہم بیان کرچکے ہیں کہ کانٹ کے نزدیک ایک فعل کی اخلاقیت محض اسی کے محرک پر مبنی ہوتی ہے اور اس سے

فاعل یا اوروں پر جو نتائج مترتب ہوتے ہیں ان کا اس سے کوئی تعلق نہیں ہے، یہ سچ ہے کہ ایک مقررہ صورت حال میں اخلاقی اعتبار سے وہ فعل بہترین ہوتا ہے، جس کی طرف ہمارا ضمیر رہبری کرتا ہے۔ کیونکہ ہمارے پاس اپنے یقین کے علاوہ اور کوئی رہبر نہیں ہوتا۔ اخلاقی اعتبار سے بہترین فعل وہ ہوتا ہے جو ان افعال میں بہترین ہوتا ہے جس کو ہم عمداً کر سکتے ہیں اور عملی طور پر اس کے معنی یہ ہوئے کہ فاعل کے لئے اخلاقی اعتبار سے ایسے افعال کا انجام دینا صحیح ہے جن کو وہ بہترین خیال کرتا ہے۔ پس اس معنی میں محرک فعل کی اخلاقیت کا تعین کرتا ہے لیکن یہ نتیجہ نکالنا کہ محرک ان نتائج سے کوئی تعلق نہیں رکھتا جن کا اثر فاعل یا دوسروں کی سیرت و مسرت پر مرتب ہو سکتا ہے جن کا فاعل پہلے سے اندازہ کر سکتا ہے۔ فریضہ اس امر کا طالب ہوتا ہے لوگ جس حد تک علم اور فرصت ان کو میسر ہے اس حد تک ان نتائج کا پہلے سے اندازہ کر لیا کریں۔ مثلاً ایک ماہر سیاست کا یہ فرض ہے کہ اس سے پہلے وہ ایک تجویز کی حمایت میں عام جلسے کے اندر تقریر کرے وہ اس کے ممکن نتائج کا اندازہ کر لے اور ڈاکٹر کا یہ فرض ہے کہ وہ نسخہ تجویز کرنے سے پہلے اس کے ممکن اثرات پر غور کر لے لیکن کانٹ نے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ فرض کر لیا ہے کہ ہر فعل کی اخلاقیت گویا اس کے چہرے پر مہر ہوتی ہے (یہ نظریہ ایسا ہے جو حاسہ اخلاقی کے نظریے سے بہت سی مشابہت رکھتا ہے) اور اس کے نتائج کو خدا پر چھوڑ سکتے ہیں۔ مثلاً وہ یہ کہتا ہے کہ ایسے شخص کو جو کسی کے قتل کا ارادہ رکھتا ہو اس کو قتل سے باز رکھنے کے لئے بھی دھوکہ دینا فی نفسہ خطا ہے ایسی حالت میں اس کے نزدیک دھوکہ دینے والا ان بڑے نتائج کا ذمہ دار ہوگا جو ممکن ہے اس کے دھوکہ دینے سے مترتب ہوں۔ لیکن اگر وہ سچ کہدے تو وہ بعد کے برے نتائج کا ذمہ دار نہ ہوگا۔ یہاں اخلاقی صفویت کی شدت خود اپنی غایت کو فوت کرتی ہے کیونکہ ممکن ہے جرم کے باز رکھنے کا یہ نتیجہ ہو کہ ہونے والے قاتل کی عزت اور اخلاقی سیرت بچ جائے اگرچہ اس کی اور اس شخص کی جس کو وہ قتل کرنا چاہتا ہے اور دونوں کے متعلقین کی سیرت اخلاقی اعتبار سے کوئی اہمیت نہ رکھتی ہو جیسا کہ

کانٹ کے نظریے سے منطقی طور پر مترشح ہوتا ہے۔

فضیلت عقلی کے نظریے سے کانٹ ان مشکلات سے بچنا چاہتا ہے۔ لہذا افعال کی جزا ٹھیک ان کی اخلاقیت کی تناسب سے دیتا ہے۔ جب تک کہ ہم مسرت کو نظر انداز کرتے ہیں اور صرف فضیلت اور نیکی کی راہ پر چلتے ہیں تو آخر میں ہم کو مسرت نصیب ہو جاتی ہے۔ اگر ہم اپنی روٹی کو سمندر میں ڈال دیں تو یہ ہم کو ایک عرصے کے بعد مل جائیگی بشرطیکہ ہم اس کی تلاش نہ کریں۔ لیکن یہ دقت ایسے مصنوعی طریق پر دور نہیں ہوسکتی یا تو مسرت ایک عمدہ مقصد ہے یا اخلاقی اعتبار سے یہ کوئی اہمیت نہیں رکھتا۔ اگر یہ اخلاقی اعتبار سے کوئی اہمیت نہیں رکھتا تو نیکی و فضیلت کو انعامات اور جزاؤں کے ذریعہ سے قابل قدر نہیں بنایا جاسکتا۔ اس مسئلہ کا صرف یہ حل ہے کہ یونانی نقطہ نظر کی طرف عود کی جائے یعنی انسان کی حقیقی مسرت و سعادت واقعی طور پر ایسے عمل میں ہونی چاہیے جو اخلاقی اعتبار سے صائب ہو۔ ایک نیک آدمی کو سب سے زیادہ تشفی عمل صالح سے ہوتی ہے اور یہ دعویٰ کہ ایک بد آدمی کو اپنے کردار کو بدلنا چاہیے اور باتوں کے ساتھ یہ بھی معنی رکھتا ہے کہ اس قسم کی تبدیلی سے اس کو ابتدا ہی سے ایک بلند تر تشفی نصیب ہوگی اور یہ تشفی زیادہ پائیدار ہوگی۔ یہ حقیقت جو ارسطو کے یہاں اس قدر واضح ہے۔ عقلی تصوریت میں از سر نو زندہ ہو جاتی ہے۔

فطرت اور اختیار کانٹ نے ان نتائج کا بہ مشکل مقابلہ کیا ہے جو اس کی اختیار اور لزوم فطری میں ایک طرح کی مصالحت پیدا کرانے کی کوشش سے مرتب ہوتے ہیں۔ اگر روح آزادی کے ساتھ قوانین فطرت کے مطابق عمل کرسکتی ہے کیونکہ بہ حیثیت فہم ہونے کے یہ ان کی خالق ہے (اور یہی اس کی تعلیم سے مترشح ہوتا ہے) تو فطرت کے تمام مظاہر خود مختارانہ افعال ہونگے کیونکہ یہ لازمی طور پر ان قوانین سے پیدا ہوتے ہیں۔ پس اس قسم کے تمام افعال اخلاقی ہونگے اور غیر اخلاقی قدرتی طور پر ناممکن ہو جائینگے۔ اس نتیجہ کو کانٹ قطعاً مسترد کرتا ہے۔ دوسری طرف اگر روح فطرت کے اٹل قوانین کی مصنف نہیں ہے تو ان کے توڑنے پر کبھی قادر نہ ہوسکے گی اور

شعور فرض ایسے نتائج پیدا نہ کرسکیگا جو اس کے بغیر پیدا نہ ہوسکتے سوائے اس صورت کے کہ خود شعور واقعات ماقبل کا نتیجہ ہو؛

لیکن حق یہ ہے کہ کانٹ اس امر کو تسلیم کرتا ہے کہ یہ مسئلہ ایک عقدہ لاینحل ہے عملی اغراض کے لئے بہتر یہ ہے کہ اختیار کے ابتدائی تعقل سے یہ کام لیا جائے کہ یہ ان غایتوں کے حاصل کر لینے کی ایک محدود قوت ہے جن کو ہم اچھی سمجھتے ہیں؛

کانٹ کا مستقل اثر

جس طرح سے ہابس اپنے نظریے کے نشو و نما پالنے کے بعد درحقیقت انانیت قطعی جس سے کہ اس نے آغاز کیا تھا اس کی تردید کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے اسی طرح کانٹ کا منطقی تحلیل سے غیر محسوس طور پر اپنے اصل نظریہ کی تردید کرتا ہے کیونکہ اس سے وہ تناقض عیاں ہو جاتا ہے جو یہ کہنے میں پایا جاتا ہے کہ محض قانون ہی اخلاق کی اصل بنیاد ہے۔ اگر ایک کلی قانون کا بحیثیت کلی قانون کے اتباع ہی قرینہ اخلاق ہو سکتا ہے تو کوئی جزوی غایت قابل حصول نہ رہیگی۔ اور ہم کو ایک کی نسبت دوسرے کام کو انجام دینے کے لئے کوئی وجہ نہو گی۔ پس اخلاقی غایت کا ماخذ کوئی مقرون غایت ہونی چاہیئے افادیہ اور گرین نے اس کے ظاہر کرنے کی کوشش کی ہے۔ پس سلبی طور پر کانٹ کی تحلیل نے اس جہت میں (یعنی راس الغایات کو مقرونی طور پر متعین کرنے کے جانب حرکت کرنے کی ضرورت کی طرف اشارہ کیا ہے؛

کانٹ کے فلسفے کا اخلاق میں سب سے اہم کارنامے حسب ذیل ہیں (۱) تعقل خودمختاری اور اس تعلق کی تحلیل جو اس کو آزادی کے ساتھ ہے (۲) تخیل وجدانیہ کے ساتھ اس کا اس عمومیت پر زور دینا جو ان تمام اعمال و افعال میں ہوتی ہے جو اخلاقی نقطۂ نظر سے صائب ہوتے ہیں۔ (۳) اس کا اس تصور کو غیر مشروط ذمہ داری کے تصور کے ساتھ مرتبط کرنا؛

اصول عمومیت کے یہ معنی سمجھنے چاہئیں کہ یہ مفردوں خیروں کی تقسیم میں غیر جانبداری کا حکم دیتا ہے یہ محض کسی ظاہری قانون کی پابندی ہی کا طالب نہیں ہے بلکہ یہ مجھ سے اس امر کا طالب ہے کہ دوسروں کی خیر کو خارجی طور پر خیر سمجھوں جس کے یہ معنی ہونگے کہ یہ میرے لئے بھی خیر ہے۔ اس اصول کی صحت کو افادیہ (اور سجوک کے سوا باقی تمام غیر محسوس طور پر فرض کر لتے ہیں) عقلی تصوریتی حتیٰ کہ اسپنسر تک (اصول عدالت میں) مسلم مانتے ہیں۔ اس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ خیر کو خود سے تناقض نہیں ہوتا اور اس میں ہم کو سقراط کے اس مقالہ کی کہ فضیلت ایک ہوتی ہے اور ارسطو کے اس قول کی کہ بر سر خطا ہونے کے بہت سے طریقے ہیں لیکن راہ صواب صرف ایک ہوتی ہے ایک اور تفسیر ملتی ہے۔

غیر مشروط ذمہ داری کا تصور خود اخلاقی خیر کی تعریف میں پایا جاتا ہے کیونکہ جو غایات اخلاقی اعتبار سے خیر ہوتی ہے وہ ممکن الحصول غایات میں سے بہترین ہوتی ہے۔ لیکن اس سے ہم کو یہ نتیجہ نکالنا چاہئے کہ جزئی احساسات اور خواہشوں اور غرضوں کی تشفی کی کوئی قدر و قیمت نہیں ہوتی۔ اس سے صرف اس قدر مراد ہے کہ جزئی اغراض کا تصفیہ انتخاب سے ہونا چاہئے عقل یا ضمیر کو ہماری خواہشوں کو ضبط کے اندر رکھنا چاہیئے۔ بقول ارسطو فطری طور پر عقل کے تابع ہوتی ہیں اور اس ضبط کی نوعیت کا مجرد اصولوں سے بہت کم تعین ہو سکتا ہے بلکہ جزئی واقعات اور حالات پر عاقلانہ غور و فکر کرنے ہی سے اس کا تعین ہو سکتا ہے۔

کانٹ کا تعلق بعد کے فلسفوں سے

کانٹ میں عقل و ارادہ کے مابین پوری طرح سے کبھی تطبیق نہیں ہوتی۔ اس سے دو مخالف تحریک عالم وجود میں آئیں (۱) جرمنی کی عقلی تصوریت (فشٹے شلنگ ہیگل) یہ اس امر کی تعلیم دیتی ہے کہ ذی شعور ذات یا ذہن ایک اصلی اور اوّلین حقیقت ہے۔ اور یہ ارادہ کو اس حقیقت کی اصلاح میں ظاہر کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ اس کا نتیجہ ایک طرح کی رجائیت ہوا ہے یعنی کہ جو واقعی و حقیقی طور پر موجود ہے وہ فی نفسہ خیر بھی ہے (۲) شوپنہائر کی ارادیت

اسس نظریے کے بالکل عکس ہے۔ اس کی تعلیم ہے کہ بے عقل ارادہ جو زیادہ اور بیشتر غیر شاعر ہوتا ہے حقیقت اصلی ہے۔ اور یہ کہ عقل ارادے کا محض ایک ظاہری رخ ہے۔ اس کا نتیجہ لذتی قنوطیت ہے یعنی زندگی دراصل ایک تکلیف دہ اور المناک شے ہے۔

مندرجہ ذیل فلسفے بھی کانٹ سے متاثر ہوتے ہیں خواہ تو بلا واسطہ یا بواسطہ (۱) افادیت مل اور بینتھم دونوں کے یہاں اخلاقی صفویت کے خلاف ردعمل معلوم ہوتی ہے یہ اس امر پر زور دیتی ہے کہ افعال کی اخلاقیت کا تعین خوشگوار و ناگوار نتائج سے ہوتا ہے۔ یہ مصنف نظریت اور وجدانیت کے مابین ایک عالم تذبذب کے اندر نظر آتے ہیں۔ سجوک کی بعد کی افادیت کانٹ اور وجدانیہ کے ساتھ زیادہ ہمدردی رکھتی ہے۔ اس میں خیر کی عقلی عمومیت کے تصور کو زیادہ نمایاں کیا جاتا ہے۔ (۲) اسپنسر کی ارتقائی فطرئیت اخلاقی ذمہ داری کے شعور کی قوت کو تسلیم کرتی ہے۔ مگر اس شعور کو عقل کا ایسا تصور قرار نہیں دیتی جس کا ایک حقیقی مقصد ہوتا ہے بلکہ بے عقل جبلت قرار دیتی ہے جو کچھ تو انسان کے زمانہ ماضی کے بھولے ہوئے تجربات کی بنا پر پیدا ہوتی ہے اور کچھ توارث کی بنا پر۔ اس جبلت کے پھیل جانے کی یہ وجہ ہے کہ یہ بنی نوع کے زندگی کے لئے مفید ہے۔ (۳) ٹامس ہل گرین کی عقلی تصوریت (جو جرمنی کی تصوریت سے بہت مشابہ ہے) کانٹ کے عقلی عمومیت کے تصور کو تسلیم کرتی ہے اور یہ تعلیم دیتی ہے کہ اخلاقی قانون کی غیر مشروط طور پر پابندی لازمی ہے۔ لیکن کانٹ کی صوریت کے مقابلے میں وہ یہ کہتا ہے کہ اخلاقی قانون کا تعین اس کی غایت سے ہوتا ہے اور اس کی غایت ایک مقرون خیر ہے جس سے سب سے بڑی اور سب سے پائیدار تشفی نصیب ہوتی اور فضیلت ارادہ کو ایک مجرد قانون کے مطابق رکھنے کا نام نہیں ہے۔

(۰)

باب ۶

جرمنی کی عقلی تصوریت

کانٹ کے فلسفہ کی سب سے اہم علمی اور نظری ترقیات اور انتقادات جرمنی میں دو مختلف جہتوں میں ہوئے ہیں ان میں پہلی جہت تو عقلی تصوریت ہے۔ یہ عقل اور شعور ذات کو اصلی توجیہ ثابت کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ دوسری ارادیتی قنوطیت ہے یہ بے عقل ارادہ کو کل حقیقت کا مبدء و مآخذ قرار دیتی ہے۔ ان دونوں میں سے پہلی زیادہ قابل غور ہے۔ اس تحریک میں عملی فلسفہ نظری فلسفے سے بہت زیادہ وابستہ ہے اور عملی فلسفہ چونکہ ایک عام عالم پر نظر رکھتا ہے، اس لئے جو بیان آگے چل کر آئے گا اس میں کامل تحلیل بھی نہ ہوگی بلکہ محض نتائج کا خلاصہ ہوگا۔ فشٹے اور شیلنگ کے فلسفے کے متعلق تو بالکل ہی ہوگا مگر ہیگل کے نسبتہً کامل اور زیادہ تشفی بخش فلسفہ کی تحلیل غالباً اس قدر ناقص نہ ہوگی ؏

(۱)
فشٹے

جان گاٹلیب فشٹے جس تصوریتی تحریک کا بانی ہوا ہے وہ جس حد تک اخلاقیات کا تعلق ہے، بادی النظر میں اس اختلاف کو دور کرنا چاہتی ہے جو کانٹ نے عقل نظری اور عقل عملی میں قائم کیا ہے یا اختیار انسانی کو فطری مجبوری کے مطابق کرنا چاہتی ہے۔ اس کی تعلیم ہے کہ خود مختاری ذہن کی اصلی خصوصیت ہے اور اس کا تعلق جاننے والی عقل سے بھی ایسا ہی جیسا کہ عمل کرنے والی عقل سے ہے غیر محدود الیغو شعور ذات یا عقل خالص اساسی حقیقت ہے اور یہ دراصل آزاد یا اپنے اوپر آپ حکومت کرنیوالی واقع ہوئی ہے۔ انفرادیت جو محدود الیغوؤں کی کثرت کا باعث ہوتی ہے شعور ذات کا ایک ناقص مگر لازمی مظہر ہے۔ ایک انسان اپنی تحدیدیت سے اسی وقت تجاوز کرتا ہے اور اس کو اس امر کا علم ہوتا ہے کہ میں درحقیقت کیا ہوں جب وہ غیر محدود الیغو کے ساتھ اپنی عینیت کو معلوم کر لیتا ہے۔

فشٹے کی اخلاقیات کی غالباً سب سے ممتاز خصوصیت یہ نظریہ ہے کہ عقل اخلاقی تمام نظری مشکلات کا حل ہے۔ نظریہ محض ایک انتزاع ہوتا ہے اور عقل عملی عقل نظری کی توجیہ ہوتی ہے اگر الیغو محض نظری ہوتا تو یہ اخلاق کی اساسی حقیقت نہ بن سکتا۔ کیونکہ محض جاننے والا الیغو خارج میں اپنے سے مختلف ایک معروضی علم کو فرض کرتا ہے اور جس کا اس کو علم ہوتا ہے۔ عقلی ارادہ کے عمل سے معروض یعنی تمام نہاد غیر الیغو یا فطرت الیغو میں ملجاتا ہے جو اس طرح سے آزاد ہوجاتا ہے کیونکہ اب کوئی خارجی شے اس کو اپنے قابو میں نہیں رکھتی غیر محدود الیغو کی آزادی ہم کو ایک تدریجی ترقی کا عمل معلوم ہوتی ہے لیکن یہ ایک محدود خیال ہے جو تجربہ زمانی کے حالات و شرائط کی بنا پر پیدا ہوگیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ زمان ایک صورت ہے جسے غیر محدود الیغو اپنی نوعیت کو ظاہر

ظاہر کرنے کے لئے اختیار کرتا ہے؛

پس ایغو محض شعور ہی نہیں ہے یہ ارادہ بھی ہے اور اس کے یہ دونوں پہلو ایک دوسرے سے جدا نہیں ہو سکتے۔ محدود عقلی فطرت کی غایت یہ ہے کہ آزادی فکر و عمل کو حاصل کرے اور اس کو باقی رکھے۔ اختیار کی آزادی سب سے بڑی خیر ہے؛

اخلاقی زندگی فطرت کے ساتھ ایک ترقی کناں کشمکش ہے اور اختیار و آزادی اس قسم کی کشمکش و مخالفت ہی سے حاصل ہو سکتی ہے۔ عالم خارجی ہمارے فریضے کا حسی مواد ہے۔ فطرت کا وجود صرف اس لئے ہے کہ انسان آزادی حاصل کر سکے۔ اس کو غیر محدود شعور نے صرف اس لئے پیدا کیا ہے کہ انسانوں کے لئے حصول آزادی کا ذریعہ بنے؛

صرف علم کے ذریعہ سے آزادی حاصل کرنا ناممکن ہے۔ عمل صائب اور علم ایک ہی چیز ہیں ہم سے اپنے فریضہ کے متعلق غلطی نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ ہر شخص اپنی صحیح حیثیت و منزلت رکھتا ہے، اور جو کچھ یہ ہوتی ہے اس کو جانتا ہے؛

اگرچہ اخلاقی زندگی ایک تدریجی ترقی کا عمل ہوتا ہے مگر اس کی بنا پر اس کو ناقص نہیں کہہ سکتے وقت کے مختلف لمحے ایک کامل نظام کے جز ہوتے ہیں۔ فریضہ کے صحیح راستہ کا تعین کرتے وقت تاریخی حالات کا لحاظ رکھنا ضروری ہے؛

چونکہ افراد فی الحقیقت غیر محدود ایغو کے مظاہر ہوتے ہیں۔ اس لئے نتیجہ نکلتا ہے کہ ہابس یا ابیقورس کے مفہوم کے مطابق انانیت قطعی ایسے شخص کے لئے بالکل ناممکن ہوتی ہے جو فی الواقع اپنی حقیقت سے واقف ہوتا ہے یعنی جس شخص کو اپنی ذات کا شعور ہوتا ہے وہ انانیت قطعی پر عامل نہیں ہو سکتا۔ تمام فرائض ایک کل سے تعلق رکھتے ہیں، اور انسان اپنی مخصوص جگہ رکھتا ہے۔ سلطنت کلیسا علوم و فنون صنعت و حرفت تجارت سب کی سب کل قوم کی اخلاقی زندگی کی اشکال ہیں؛

ب

شیلنگ

شیلنگ کا فلسفہ زیادہ تر فشٹے کے فلسفہ پر مبنی تھا مگر اس کے اور فشٹے کے فلسفہ میں ایک اساسی فرق بھی فوراً ہی نمایاں ہو گیا۔ دونوں علم کو موضوع و معروض کا توافق یا اتحاد خیال کرتے ہیں۔ مگر فشٹے تو معروض کو ذی شعور موضوع کے تابع کر دیتا ہے لیکن شیلنگ ایک بلند تر وحدت کی تلاش کرتا ہے اور مطلق میں موضوع و معروض کو متحد کر دیتا ہے فلسفہ کو اب یہ ظاہر کرنا ہے کہ موضوع و معروض کیونکر متحد ہوتے ہیں۔ اور یہ اس امر کے ثابت کرنے کے مساوی ہے کہ غیر شاعر شاعر کیونکر بنتا ہے (فلسفہ فطرت) اور کس طرح شعور اپنے سے خارج معروضات کے ایک پیچیدہ نظام کی موجودگی کو مستلزم ہوتا ہے (فلسفہ ماورائی) شیلنگ فشٹے کے اس نظریہ کو رد کر دیتا ہے کہ فطرت کا وجود صرف اخلاقی عمل کے میدان کی حیثیت سے ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ فطرت میں خود ایک مستقل معروضیت و حقیقت ہوتی ہے لہٰذا نظری علم عملی علم کے تابع نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ یہ بجائے خود ایک غایت ہے۔ حقیقت میں مطلق کا علم فکر و عمل دونوں کے لئے سب سے بڑی غایت ہے۔ مطلق کا ایک جزو ہونے کی حیثیت سے ذات کے شعور سے تمام دقتیں دور ہو جاتی ہیں اور یہ منکشف ہو جاتا ہے کہ قوانین فطرت کے لزوم اور شعور کی آزادی کو ایک دوسرے سے علٰحدہ نہیں کیا جا سکتا۔

شروع میں شیلنگ یہ کہتا تھا کہ موضوع و معروض کی وحدت پوری طرح ہنر سے ظاہر ہوتی ہے جو فطرت کو نمونہ قرار دیتا اور شعور کی آزادی سے اس کو معیاری بناتا ہے۔ پس ہنر فلسفہ سے بلند مرتبہ رکھتا ہے اور اس کے نتائج انسان کے سب سے بڑے کارناموں میں سے ہوتے ہیں مگر بعد کی تصانیف میں تصوف کا رنگ غالب ہے اور نو فلاطونیوں کی طرح سے

کہ برترین غایت خدا یعنی ذات مطلق کا اس طرح مشاہدہ کرنا ہے جیسا کہ وہ دافعتاً ہے اور اس قسم کا مشاہدہ محض فکری علم سے بلند مرتبہ ہے ؛

ج

ہیگل

تمہید

ہیگل فلسفہ میں طریقہ پر بہت زور دیتا ہے۔ بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ اس کے نزدیک یہ فلسفہ کا لازمی جزو ہے۔ اس کے بغیر کسی صحیح نظریہ تک پہنچ ہی نہیں سکتے۔ اس کے طریق کو مختصراً اس طرح سے بیان کر سکتے ہیں۔ فکر ابتدا ًایسے مفروضہ کو لیتا ہے جس کے متعلق مزید غور و فکر سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مجرد و ناقص ہے اس لئے اگر محض اس کو اختیار کیا گیا، تو یہ خود اپنی تردید کر دے گا۔ اس کے بعد فکر اسکے مخالف مفروضہ کو لیتا ہے۔ لیکن حقیقت ان دو صورتوں کے ترکیب دینے کے اندر ہوتی ہے پس تین صورتیں ہوتی ہیں جن میں دوسری صورت تو پہلی صورت کی تردید ہوتی ہے اور تیسری پہلی اور دوسری کا مرکب ہوتی ہے اس عمل کو ہیگل کے نزدیک ایسا طریقہ نہ خیال کرنا چاہئے۔ جس سے کہ حقیقت تک اغلاط کے ایک سلسلہ کے مرتکب ہونے کے بعد پہنچتے ہیں۔ بلکہ یہ ایک لازمی و ناگزیر طریقہ ہے جس میں عقل کا اظہار ہوتا ہے۔ فلسفے میں یہ کوئی مصنوعی طریقہ بھی نہیں ہے تاریخ فلسفہ میں یہ ترقی کے اصلی راستہ کو ظاہر کرتا ہے اور معاشری معاہد کی تاریخ میں یہ ارتقائی شعور عقل کا مظہر ہوتا ہے۔ تین صورتوں کی مثال عقلی تصوریت کے اس نشو و نما میں ملتی ہے جو فشٹے سے شروع ہو کر شیلنگ کے واسطے سے ہیگل تک ہوا ہے۔ فشٹے اس مفروضہ سے آغاز کرتا ہے کہ شعور ذات

اصلی حقیقت ہے۔ شیلنگ اس خیال کا ابطال کرتا ہے اس بنا پر کہ علم موضوع و معروض کے توافق و اتحاد پر مشتمل ہوتا ہے اس لئے کیا اس میں ان دونوں سے ایک بلند تر وحدت پائی جاتی ہے (یہ مطلق ہے) مگر مطلق کا جو تعقل شیلنگ کرتا ہے، اس کی رو سے یہ عقل کے لئے ایک مجرد وحدت ہوتی ہے یہ کچھ ایسی شے ہوتی ہے جو موضوع و معروض دونوں بن سکتی ہے ہیگل اس نظریہ کو تو تسلیم کرتا ہے کہ شعور ذات ایک آخری و قطعی حقیقت ہے مگر یہ وہ جزئی شعور ذات نہیں ہوتا (جیساکہ فشٹے تعلیم دیتا ہے) بلکہ یہ عقل ہوتی ہے جس میں کہ کلی تصورات ہوتے ہیں۔ نیز یہ کہ مطلق وحدت موضوع و معروض ہوتا ہے مگر یہ وحدت محض مجرد وحدت نہیں ہوتی شیلنگ جو مطلق میں ایک طرح کی ظاہری تجرید اور عدم تعین پاتا ہے اس کے متعلق ہیگل کا خیال یہ ہے کہ یہ اس کے صحیح طریقہ کو عمل میں نہ لانے کا نتیجہ ہے شیلنگ مطلق کے متعلق اعتقادی نتائج بیان کرتا ہے اور وہ عقلی ترتیب ظاہر نہیں کرتا جو عقل خود بخود اس قسم کے نتائج کی طرف حرکت کرنے میں اختیار کرتی ہے؎

اپنے فلسفہ کو تشکیل دیتے وقت ہیگل فلسفہ کی مندرجۂ ذیل تقسیم کرتا ہے۔ مگر یہ یاد رکھنا چاہیے کہ وہ اس کو محض ایسی ترتیب نہیں خیال کرتا جس کو سہولت کے خیال سے اختیار کر لیا گیا ہے بلکہ اس کے نزدیک یہ ترتیب فکر کی داخلی حرکت سے متعین ہوتی ہے جو وہ ایک نظریہ سے دوسرے نظریہ کی طرف کرتا ہے؛

(ا) منطق

فکر در اصل کلی ہوتا ہے۔ اس لئے منطق تعقلات سے محض کلی ہونے کی حیثیت سے بحث کرتی ہے مثلاً کمیت علت، حکم ارادہ وغیرہ منطق کی ابتداء سب سے کلی یعنی خالص وجود کے تعقل سے ہوتی ہے سادہ سے مرکب کی طرف ایک متعین ترتیب کے ساتھ ترقی کرکے مطلق کے تصور پر اس کا اختتام ہوجاتا ہے جس میں یہ تمام تعقل ایک پیچیدہ مجموعہ کی صورت میں موجود ہوتے ہیں اور ان سب کی حقیقت ان کے باہم ربط کے بغیر پائی جاتی ہے۔ محض منطق کی حیثیت کو لیا جائے تو یہ ذہنی داخلی

اور کلی محض ہوتی ہے

(۲) **فلسفۂ فطرت** اگر فکر محض مجرد و کلی رہتا تو اس کی خود اپنے سے تردید ہو جاتی کیونکہ جزئیت اور تعدادا یسے تعقلات ہیں جو اس کے اندر مضمر ہوتے ہیں۔ پس یہ اپنے آپ کو منظہر بنا لیتی اور اپنی وحدت کو جزئیات کی کثرت میں پارہ پارہ کر دیتی ہے۔ فطرت خارجیت معروضیت کی صورت میں ایک تصور ہے اگر اس کو اس حیثیت سے دیکھا جائے تو یہ بے جان سالمات کا مجمع ہے لیکن فطرت درحقیقت اپنی اصلی سالمائیت کا ابطال کرتی ہے اور اس ابطال کی وجہ یہ ہے کہ فطرت تصور مطلق کا ایک جزوی منظہر ہے۔ اس لئے اس کے اندر اصول وحدت مضمر ہوتا ہے اصول وحدت اپنے آپ کو پہلے بیجان پھر جاندار اجسام میں ظاہر کرنے کی کوشش کرتا ہے اور آخر کار اس کو انسان کے اندر کامیابی ہوتی ہے جو فطرت کا سب سے اعلیٰ نتیجہ ہے۔ وہ ایک باشعور عقل ہوتی ہے جس کے اندر وہی ذہن جو فطرت میں کارفرما ہے آخر کار محض خارجیت کی قید سے آزاد ہو جاتا ہے۔

(۳) فلسفۂ ذہن سے مندرجہ بالا دونوں نظریوں کی حقیقت بھی ظاہر ہوتی ہے۔ اور ان کا یک رخہ پن بھی مٹ جاتا ہے۔ کامل مفرد ونی معنی میں صرف ذہن کا وجود ہے منطق سے کلی تعقلات کی جزئی اشیا دونو (اگرچہ ایک دوسرے کے مختلف معنی میں ہیں) اس قدر مجرد ہیں کہ ان کا تنہا وجود نہیں ہو سکتا۔ لیکن مفرد ان ذہن آزاد اور باختیار ہوتا ہے اور اس اعتبار سے یہ تمام واقعی چیزوں کا آغاز و انجام ہے۔ پس فطرت کو اپنے صحیح معنی اس وقت حاصل ہوتے ہیں۔ جب اس کو محض خارجیت کی حیثیت سے نہیں بلکہ ایسے عمل کی حیثیت سے سمجھا جاتا ہے جس میں ذہن اپنے کو ظاہر کرنا اور اپنی آزادی کا ثبوت دیتا ہے۔

فلسفۂ ذہن

ذہن مطلق کی (جو کہ موضوع و معروض کی کامل وحدت کے اعتبار سے

ذہن ہے، اپنی داخلی حرکت میں چند ضروری مگر ناقص حیثیتوں سے گذرتا ہے۔ ایک حیثیت سے جو دوسری حیثیت میں تغیر ہوتا ہے، اس کی وجہ پہلی کی ہجر ہے اور اس کا ناقص ہونا ہے۔ ذہن۔

(۱) موضوعی ہوتا ہے
(۲) معروضی ہوتا ہے
(۳) مطلق ہوتا ہے

ذہن موضوعی

ذہن اولاً موضوعی ہوتا ہے اس سے فطرت کی خارجیت کے مقابلہ میں اس کی نوعیت ظاہر ہوتی ہے یہ (۱) روح (۲) شعور (۳) اپنے اوج کمال پر ذہن موضوعی ہوتا ہے۔

روح اولاً محض فطری روح ہوتی ہے یہ موجود تو ہوتی ہے مگر اس کو شعور نہیں ہوتا۔ یہ گویا جسمانی زندگی ہے یہ ادنیٰ درجہ کے اجسام خلا یا غذائی اور دیگر غیر شاعر اعمال کی زندگی ہوتی ہے ثانیاً احساس، یا با احساس روح ہوتی ہے اور ثالثاً حقیقی روح ہے جس میں جسم و احساس ایک موضوع کے اندر جمع ہوتے ہیں۔

(۲) ذہن موضوعی بہ حیثیت شعور کے اولاً ایسا شعور ہوتا ہے جس میں ایسے اشیا کا وقوف ہوتا ہے جن کو ذات سے مجرداً (ادراک حسی میں) مختلف سمجھا جاتا ہے۔ اب فہم معروض کو ایسی شئے سمجھنے لگتا ہے جو گویا کہ اس کی ملکیت ہے اور اس طرح سے ہم ثانیاً شعور ذات تک پہنچتے ہیں جو معروض کو موضوع کے ساتھ ملا کر درحقیقت اول الذکر کو معدوم کر دیتا ہے، یہ خالص تصوریت کی صورت ہے، ثالثاً عقل حقیقت اور تصوریت کو وسیع تر جسم میں ہر ایک سے یک رخہ پن کو مٹا کر اور دونوں میں جو کچھ حقیقت ہے اس کو باقی رکھ کر ترکیب دیتی ہے۔ یہ شعور ذات ہے جس کے لئے خود اس کے تعینات

خارجی اور کلی ہوتے ہیں اور ان سے اشیا کی اصل روح کا اظہار ہوتا ہے یہ خارجی اور ذہنی مل جاتے ہیں مگر دونوں جزو ایک دوسرے سے ممیز اور علحدہ رہتے ہیں ؛

شعور ذات سے عقل کی طرف مندرجۂ ذیل طریقے پر تغیر ہوتا ہے شعور ذات اولاً خواہش داشتہا ہوتا ہے۔ اس سے اس تناقض کا اظہار ہوتا ہے جو موضوع و معروض کے متحد نہونے سے ہوتا ہے۔ موضوع معروضی نہیں ہوا اور معروض ہنوز موضوعی نہیں بنا ہے۔ اور خواہش ذہن کی ایک طرح کی حرکت ہے جو وہ اس اختلاف پر اپنی اصل نوعیت یعنی وحدت موضوع و معروض کے ساتھ غالب آلنے کے لئے کرتا ہے لیکن تشفی خواہش محض جزئی ہوتی ہے کیونکہ دیگر ذوات کو میری تشفی سے تشفی نہیں ہوتی اس لئے شعور ذات اب بھی خود اپنی مخالفت کرتا ہے پس یہ ثانیاً معرفتی بنجاتا ہے۔ مجھ سے جو ذوات خارج ہیں ان کے متعلق یہ معرفت ہوتی ہے کہ یہ مجھ سے علحدہ اپنا ایک مستقل وجود رکھتی ہیں۔ اس نوبت پر اس معرفت اور جزئی ذات کے دعوی میں جنگ ہوتی ہے نتیجہ اس کا یہ ہوتا ہے کہ آقا اور غلام کا تعلق عالم وجود میں آجاتا ہے۔ اور سلطنتوں میں بجبر حکومت کرنیکی بنیاد پڑتی ہے تیسری نوبت پر تناقض یعنی شعور ذات کی اندرونی لڑائی کا خاتمہ ہوجاتا ہے۔ اور کلی و جزئی شعور ذات یا عقل میں کوئی اختلاف باقی نہیں رہتا اب اپنی ذات اور دیگر ذوات کو ایک سمجھا جاتا ہے۔ اس معنی میں عقل ہر قسم کی حقیقی روحانی زندگی کی اصل ہوتی ہے خاندان یا دوستی اور عام اجتماعی زندگی سب میں اسی کا جلوہ نظر آتا ہے ؛

(۳) ذہن بہ حیثیت عقل کے خود اپنا مقصود ہوتا ہے۔ اولاً نظری ذہن یا ذکاوت ہوتا ہے اس نوبت پر یہ مجبور ہوتا ہے مثلاً وجدان استحضار جس میں تمثل اور حافظہ دونوں شامل ہیں۔ مگر عالم ہونے کی حیثیت سے یہ جن چیزوں کو اپنی سمجھتا ہے، ان کو اپنے سے مخصوص کرلیتا ہے۔ یہ تخصیص و تملیک فکر کے ذریعہ سے ہوتی ہے اور فکر جزئی وجدانات کلی تعقلات کے ذریعے سے خیال کرتا ہے کسی شے کی حقیقت وہ خیال ہوتا ہے جو اس کے اندر مضمر ہوتا

ہے اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ذہن بہ حیثیت فکر کے اپنے مافیہ کا خود تعین کرتا ہے۔ ثانیاً جب ذہن کو اس امر کا وقوف ہو جاتا ہے کہ میں اپنے علم کے مافیہ کا خود تعین کر سکتا ہوں تو یہ ذہن عملی یا ارادہ ہوتا ہے ارادہ ہونے کی حیثیت سے یہ واقعیت میں قدم رکھتا ہے اور اس میں شک نہیں کہ واقعات کو اپنی مختارانہ فعلیت سے عالم وجود میں لے آتا ہے اس کی آزادی اور اس کا اختیار اس کی خاص خصوصیت ہوتی ہے۔ ارادہ پہلے عملی احساس ہوتا ہے مگر اس کی اصلی ہئیت پوری طرح پر ظاہر نہیں ہوتی۔ مختلف احساسات تسویقات اور خواہش ایک دوسرے سے متصادم ہوتی ہیں۔ ارادہ بہ حیثیت آزاد اور ذی فکر ہونے اپنے آپ کو ان جزئیات سے پسند کی صورت میں جدا کر لیتا ہے لیکن پسند کا حلقہ ہنوز جزئی خواہشوں کی تشفی کی حد تک محدود ہوتا ہے۔ اسلئے ارادہ اپنے سامنے مسرت کا نصب العین رکھتا ہے جو جزئی تشفیات کی مجرد اور غیر متحققہ وحدت ہوتا ہے مگر مسرت کا جو یہ تعقل کیا جاتا ہے اس کے اندر بھی تناقص موجود ہے کیونکہ ایک طرف تو یہ افراد کی جزئی خواہشوں کی تشفی پر مشتمل ہوتی ہے اور دوسری طرف پر یہ خواہش کہ کسی ماوراء شئے کے خیال سے دبائی جاتی ہے۔ علاوہ بریں اگر مسرت کو کل خواہشوں کی تشفی قرار دیا جائے تو یہ محض خیالی شئے بنجائیگی۔ اور اس کی حالت ایسی شئے کی ہو جائیگی۔ جس کو ہونا تو چاہئے مگر ہے نہیں اس لئے اس سے ذہن کی حقیقی نوعیت کا اظہار نہیں ہو سکتا؛

اب ہم کو عقل اور نظری ذہن یا ارادہ ذہانت میں تناقض نظر آتا ہے۔ عقل یہ دیکھتی ہے کہ جاننے والا کلی ذہن خود اپنا معروض ہوتا ہے اور حقیقت اس کے ماوراء نہیں ہوتی۔ لیکن ارادہ پہلے تو اس عمومیت تک عام مسرت کے محض ایک خیالی نصب العین سے پہنچنا چاہتا ہے یہ تناقض اس امر پر خیال کرلنے سے فوراً رفع ہو جاتا ہے کہ ارادہ آزاد و با اختیار ہوتا ہے۔ ثالثاً لہذا ہم آزاد و با اختیار ذہن کے تعقل تک پہنچ جاتے ہیں جو ارادہ اور عقل کی وحدت ہے آزاد عقل کی حیثیت سے ذہن اس امر سے واقف

ہوتا ہے کی میری کلی نوعیت کیا ہے اس کے مطابق یہ ارادہ کی حیثیت سے جزئی خواہشوں کی تشفی اور انفرادی طور پر افراد کی مسرت کے موہوم تصور کو ادنیٰ اور ثانوی مرتبہ پر رکھتا ہے۔ اس کی عملی غایت یہ ہوتی ہے کہ اپنے داخلی جوہر کے تحقق کی ایک جزئی موضوع کی حیثیت سے نہیں بلکہ ایک کلی معروض کی حیثیت کوشش کرے، جو موضوع بھی ہے اور جس کا اظہار مختلف افراد میں ہوتا ہے آزاد ذہن فی الواقع خود کے جاننے والا اور با اختیار ہوتا ہے تاریخی اعتبار سے انسان کو آزاد و با اختیار سب سے پہلے عیسویت نے قرار دیا ہے جس کی تعلیم ہے کہ ہر انسان بہ حیثیت انسان کے غیر محدود قیمت رکھتا ہے۔

(۲) ذہن معروضی

ذہن معروضی خارجی حالات مثلاً ذاتی ضروریات بے جان اشیاء مختلف افراد کی موجودگی میں آزاد و با اختیار ذہن ہوتا ہے۔ اگرچہ ذہن ہمیشہ آزاد ہوتا ہے، اور اس حیثیت سے یہ کائنات کی سب سے زیادہ حقیقی مخلوق ہے مگر ان حالات میں اس کی آزادی ایسی معلوم ہوتی ہے کہ گویا اس کا نشو و نما زمانہ میں ہوا ہے غالباً ہیگل اس کو زمانی ارتقا نو خیال نہ کرتا تھا اس کے نزدیک آزاد و با اختیار ذہن کی یہ دراصل ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف ایک داخلی حرکت ہوتی ہے لیکن۔ اگر یہ بات ذہن نشین رکھی جائے کہ ہم زمانہ میں خیال کرتے ہیں اور ہمارے خیالات ایک حالت سے دوسری حالت میں زمانی ترتیب کے مطابق حرکت کرتے ہیں تو ہم اس کو ذہنی طور پر زمانی ترتیب خیال کرینگے۔ اس کتاب کے اغراض کو پیش نظر رکھ کر تو اس کو اخلاقیاتی نشو و نما کہہ سکتے ہیں۔ اگرچہ ہیگل نے اسکو ایسا نہیں کہا ہے۔

اخلاقیاتی نشو و نما

آزادی جب عملی جامہ پہنتی ہے تو ارادہ کلی و ارادہ شخصی کے اتحاد

پر مشتمل ہو جاتی ہے۔ اس جہت میں اخلاقیاتی ارتقا ئین حالتوں میں سے گذرتا ہے؛

(۱) قانونی حق

اس نوبت پر ذہن کی حیثیت فرد کی ہے جو خارجی حالات اور دیگر افراد کے تعلقات سے محدود ہے ان حالات میں آزادی بارادہ اقتدار قانون کے ماتحت قبضۂ ملک کی صورت اختیار کر لیتی ہے قانون کی عادلانہ تعمیل کے آگے سر تسلیم خم کر لینے میں فرد خود اپنے حقوق کا طالب ہوتا ہے اور ساتھ ہی دوسروں کے حقوق کو تسلیم کرتا ہے اس دائرے میں اختیار محض ملک پر قبضہ اور اس کے تبادلہ کر سکنے کی آزادی کے مرادف ہوتا ہے مگر اختیار کا کامل تصور ہنوز پنہان ہی ہے ایک خاص شخص کی ملک پر قبضہ رکھنے کی آزادی اگر بہ حیثیت ایک فرد کے دوسروں کی آزادی سے اس طرح متصادم ہوتی ہے کہ ان کے قانونی حقوق تلف ہو جاتے ہیں تو یہ خود اپنی مخالفت کرتی ہے۔ اسطرح سے خطا عالم وجود میں آتی ہے ہیگل کے نزدیک خطا کا تصور ایک غیر معقول مخالفت کا تصور ہے کیونکہ اسکے نزدیک قانون حقوق کی دراصل مخالفت نہیں ہو سکتی۔ سزا سے وہ مخالفت رفع ہو جاتی ہے اس لئے یہ محض مجرم کی اصلاح کے لئے نہیں ہوتی (جیساکہ بعد میں افادیہ نے کہا ہے بلکہ بذات خود ایک معقول شے ہوتی ہے۔ مجرم کو سزا پانی چاہئے اور جس حد تک وہ آزاد و بااختیار ہے وہ سزا پانے کا حق رکھتا ہے لیکن سزا میں جو جبر کا عنصر ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ قانونی صورت حال متناقض و مجرد ہے فرد سزا پانے سے انکار کرتا ہے اور اس طرح سے اس کے ارادہ اور کلی کے مابین جو وحدت ہوتی وہ ٹوٹ جاتی ہے؛

(ب) یہ تناقض ذہن معروضی کی دوسری حالت یعنی اخلاق کی طرف لیجاتا ہے۔ مجرم بہ حیثیت ایک جزئی ارادہ ہونے کے ممکن ہے سزا پانے سے انکار کرے لیکن جس حد تک اس میں ضمیر ہے وہ اس کو جائز مانتا ہے۔ قانونی اور اخلاقی صورت حال میں فرق یہ ہے کہ قانون میں اصول آزادی کی

پابندی خارجی دباؤ اور جبر کے ذریعہ سے ہوتی ہے، اور اخلاق میں یہ آزادی داخلی فیصلہ سے نافذ ہوتی ہے اخلاق میں تین سمجھے ہوئے ہیں۔ (۱) مقصد۔ یہ انسان کی فوری غایت ہوتا ہے اور وہ اپنے آپ کو اسی کا ذمہ دار سمجھتا ہے (۲) نیت جو فعل کے زیادہ اہم نتائج پر نظر رکھتی ہے جس میں خود فاعل کی عافیت بھی داخل ہے۔ جس کا کہ اس کو حق ہوتا ہے اب یہ عناصر بسا اوقات باہم متناقض ہوتے ہیں ممکن ایک جرم کا ارتکاب نیک نیتی کے ساتھ کیا گیا ہو مثلاً ممکن ہے کہ ایک شخص اپنے بچوں کے واسطے خوراک مہیا کرنے کے لئے چوری کرے ممکن ہے وہ جزئی غایتیں جن کے حصول سے میں سمجھتا ہوں کہ مجھکو مسرت نصیب ہوگی۔ وہ ایک دوسرے سے متصادم ہوں (۳) تیسرا خیر و شر ہے۔ دوسرے لمحے کے تناقضات کی بنا پر ہم خیر اصل کا اس طرح سے تصور کرنے لگتے ہیں کہ یہ ایک ایسی مقرون جمعیت ہے جس کے باقی تمام غایات کو تابع ہونا چاہیئے۔ ایک فاعل کا فرض ہے کہ اس خیر کو محرک و نتائج دونوں میں حاصل کرے۔ لہذا کوئی ایسا عام اصول ہونا چاہیئے، جس سے خیر کا تعین ہو۔ مگر یہاں بھی ایک تناقض پیدا ہوتا ہے۔ ایک فاعل اپنے ارادے کو ایک کلی و مجرد قانون کے تابع کردیتا ہے تو وہ خود اپنی آزادی کی مخالفت کرتا ہے۔ لیکن اگر وہ اپنی ہی مسرت کے لئے کوشش کرتا ہے اور ایک آزاد و با اختیار موضوع ہونے کی حیثیت سے اپنے ہی اغراض کو پورا کرتا ہے تو اسطرح سے اس کو جو آزادی حاصل ہوتی ہے وہ (جیسا کہ پہلے کہہ چکے ہیں) محض جزئی ہوتی ہے۔ جزئی اغراض کو (جیسا کہ کانٹ نے کہا ہے) محرک نہ بنانا چاہیئے۔ جزئی اغراض اور کلی قانون میں باہم ہمنوائی ہونی چاہیئے لیکن یہ امر کہ ان میں ہمنوائی ہے یا نہیں ہے۔ ایک محض اتفاقی امر ہے۔ اس تناقض کا منظہر شر ہوتا ہے۔ خالص شر انانیت قطعی با مطلق خود غرضی ہوتی ہے اس میں فاعل ایک آزاد و با اختیار فردگی حیثیت سے ارادہ کلی کی مخالفت کرتا ہے شر اور اخلاق محض کی مجرد خیر کا ایک ہی منبع و مبدء ہے ارادۂ موضوعی کا ایسا اتفاق یا عارضہ ایسے "چاہیئے" کی موجودگی ہیں جو واقعی نہو اور جس کا نہونا اور ہونا دونوں برابر ہو

موضوع بہ حیثیت جزئی کے مجرد خیر و شر کے مابین پسند کا شعور رکھتا ہے اور اس طرح سے اس میں دو مخالف جزو ہوتے ہیں۔ ضمیر اور شر۔ پس جب تک ہم اخلاق (ہیگل کے معنی ہیں) کو پیش نظر رکھتے ہیں شر سے اختیار و آزادی کے لازمی جزو یعنی موضوع کا اپنی اغراض کو پورا کرنا ظاہر ہوتا ہے۔ یہ ایسا عنصر ہے جس کو ضمیر نظر انداز کرتا ہے کیونکہ یہ خیر کا محض ایک مجرد کلی کی حیثیت سے تعقل کرتا ہے۔

(ج) معاشری اخلاقیات

ابھی جس تناقص کو بے نقاب کیا گیا ہے اس کا باعث یہ ہوتا ہے کہ انسان، اپنے آپ کو جزئی موضوع سمجھتا ہے اور قانون اخلاق کو قطعی طور پر کلی معاشری اخلاقیات میں یہ تناقض رفع ہو جاتا ہے۔ معاشرۃ کا ذہن اخلاقیاتی جوہر ہے۔ اس کو اپنا شعور ہوتا ہے اور اس طرح اصول موضوعیت کو یہ اپنے میں داخل کر لیتا ہے جو آزادی کیلئے ناگزیر ہے لیکن یہ موضوعیت اب شر نہیں رہتی کیونکہ اب یہ کلی ہے اور یہ باقی افراد کو چھوڑ کر ایک فرد کا شعور نہیں رکھتی۔ اس شخص میں بھی جو معاشرۃ کا حقیقی رکن ہوتا ہے ایک ذہن ہوتا ہے۔ فریضہ کی بجا آوری اب محض اتفاق نہیں ہے بلکہ جو کچھ فاعل درحقیقت ہوتا ہے یہ اس کو ظاہر کرتی ہے خیر اب مجرد و شخصی نہیں رہ جاتی کیونکہ انسان کو معاشرتی فرائض کی بجا آوری سے مسرت و آزادی نصیب ہوتی ہے اور ان فرائض میں بہ حیثیت فرد کے انسان کی اپنی عافیت اور اپنی مخصوص اغراض کا خیال بھی شامل ہوتا ہے۔ آزادی کا عملی فعل یہ ہے کہ بلا جبر و اکراہ فطری طور پر معاشرۃ کے مقررہ رواجات و اطوار کی پابندی کیجائے یہاں آخر کار اختیار و آزادی اور لزوم و قطعیت کے مابین اتحاد ہو جاتا ہے فرد اپنے ارادۂ کلی کے مطابق کر کے باختیار ہو جاتا ہے اور باختیار ہو جانے کے بعد اس کو اس کے مطابق عمل کرنا پڑتا ہے ورنہ تو وہ خود اپنی ذات اور اپنے وجود کی مخالفت کریگا۔ اس کے افعال خود اختیاری جبری دونوں ہوتے ہیں خود اختیاری ہونے کی وجہ تو یہ ہے کہ ان کا باعث عقل شاعر ہوتی ہے۔ عقل شاعر ہی حقیقۃً آزاد و خود مختار ہوتی ہے اور جبری

اس بنا پر ہوتے ہیں کہ جس طرح عقل اپنی حقیقت اصلی کو منکشف کرتی ہے اس میں کوئی شئے بے قاعدہ یا اتفاقی نہیں ہوتی۔

اخلاقیاتی جوہر تین صورتیں اختیار کرتا ہے (۱) خاندان اس میں خصوصیت اغراض کی داخلی وحدت ہوتی ہے جس میں ذہن صرف ایک فطری جذبۂ محبت معلوم ہوتا ہے خاندان کی حالت ایک شخص کی سی ہوتی ہے۔ اور یہ ہماری مدنی معاشرت کی طرف رہبری کرتا ہے۔ معاشرت مدنی چند خاندانوں یا افراد پر مشتمل ہوتی ہے۔ جو ایک نظام ضوابط مثلاً تقسیم عمل۔ انصرام عدالت پولیس وغیرہ کے ذریعہ سے ایک خارجی وحدت میں وابستہ ہوتے ہیں تیسری مملکت ہے۔ یہ خاندانی اصول کی وحدت ہیں جس کی محبت خاص خصوصیت ہوتی ہے اور معاشرت کے اصول میں جس میں افراد کی جزئی اغراض کی حفاظت ہوتی ہے/ ذی شعور اخلاقی جوہر ہوتی ہے۔ یہاں سب کی اغراض کے مابین داخلی وحدت پائی جاتی ہے سلطنت ایک زندہ ذہن ہوتی ہے اس کو استعاری نہ خیال کرنا چاہیئے جیسا کہ اسپنسر اور دیگر فلاسفہ کا خیال ہے بلکہ لفظاً صحیح سمجھنا چاہیئے۔ اس سوال کا کہ سلطنت کا دستور کون بنائے؟ ہیگل یہ جواب دیتا ہے کہ اس کو ایک شخص یا ایک جماعت نہیں بنا سکتی یہ قوم کے حقیقی ذہن کا مظہر ہوتی ہے۔ اور اس کا باعث ناگزیر عقلی نشوونما ہوتا ہے۔

نیز یہ کہ مملکت میں ایک ذی شعور ذہن کی حیثیت سے تین جزو ہوتے ہیں اول یہ کہ ایک داخلی اور منفرد دستور ہوتا ہے۔ دوسرے یہ کہ مختلف حکومتوں کا خارجی اختلاف بین الاقوامی رواجات و قوانین کے ایک نظام کا باعث ہوتا ہے تیسرا مذکورہ دونوں حصول کا اتحاد ہے۔ ہر خاص سلطنت اور دستور میں چونکہ کوئی خاص اہم اصول ہوتا ہے اس کو تاریخ عالم میں ذہن کی اس حرکت کی جو وہ زمانہ میں اور طبعی حالات کے ماتحت اپنے کو با اختیار بنانے کے لئے کرتا ہے۔ ایک نوبت سمجھنا چاہیئے یہ نشوونما اور ترقی ایک ایسی عقلی اور طبعی غایت پر مبنی ہے جو موجود ہے اور جس

کا تحقق ہوگا۔ اس کو عام طور پر تقدیر الٰہی کہتے ہیں۔

ذہن مطلق

ذہن مطلق ذہن معروضی و ذہن موضوعی کے اتحاد کا نتیجہ ہوتا ہے۔ ذہن کو اب محض ذہن معروضی کے مانند خارجی دنیا میں اس کے مخالف حرکت کرتا ہوا نہ سمجھنا چاہیئے یہ اس عالم پر اپنا تفوق ثابت کر چکا ہے۔ اور اس طرح سے نہیں کہ اس نے عالم کو کالعدم کر دیا ہو۔
بلکہ اس کو اپنی موضوعیت کے اظہار کے لئے صحیح ذریعہ بنا لیا ہے۔ اس کے متعلق جو ہیگل نے بحث کی اس کو ہم بالتفصیل بیان نہیں کر سکتے لیکن تکمیل کے خیال سے ذہن مطلق کے تین مدارج کے نام درج کئے دیتے ہیں۔
(۱) ہنر۔ (۲) الہامی مذہب (۳) فلسفہ جس میں ہنر اور الہامی مذہب متحد ہو جاتے ہیں۔

جرمنی کی عقلی تصوریت پر تبصرہ

ہیگل کے فلسفے کو فشٹے اور شیلنگ کے فلسفہ کی تکمیل کہہ سکتے ہیں اس کے نظریات کا اس کل طویل فلسفے پر نظر ڈالے بغیر پوری طرح پر اندازہ کرنا ناممکن ہے ذیل میں جو کچھ تبصرہ کیا گیا ہے۔ اس کا مقصود صرف یہ ہے کہ اس کے بعض اخلاقیاتی نظریات کا اس سے پہلے اور بعد کے فلاسفہ کے نظریات سے تعلق معلوم ہو جائے۔
اولاً تو وہ کھلم کھلا اور دیدہ و دانستہ اخلاقی نصب العین کو فلاطون کی طرح ایسی شئے کے مطابق قرار دیتا ہے جو حقیقتہً موجود ہوتی ہے۔ اس لئے

اس کو نہ تو فطریہ میں شمار کیا جا سکتا ہے۔ اور نہ وجدانیہ میں۔ اس کے نزدیک صرف معقول ہی کا وجود ہوتا ہے۔ شہ اگرچہ ذہنی حرکت میں ایک لازمی نوبت ہے مگر یہ غیر مکمل اور ناقص ہوتا ہے یہی بات ایسی اخلاقی ذمہ داری کے تصور پر صادق آتی ہے جس سے بچ سکتے ہوں۔ ایسا فریضہ جس کو ٹال سکتے ہوں صرف الفاظ ہی میں موجود ہوتا ہے یہ بات کہ فریضہ کیا ہے اس کو صرف وہی شخص جان سکتا ہے جس کو اس امر کا شعور ہوتا ہے کہ اس کو اسے لازمی طور پر کرنا چاہئے۔ اور یہ شعور اس وقت پیدا ہوتا ہے۔ جب اسے اپنے ارادے کو معاشرۃ کے ارادے کے ساتھ مطابق کر کے آزادی نصیب ہوتی ہے ذہن کلی حقیقی اور خیر ہوتا ہے اور اس سے خارج کوئی شئے نہیں ہوتی۔

یہ کہا جا سکتا ہے کہ اکثر لوگ جن میں فلاسفہ بھی شامل ہیں اس ناقص و غیر مکمل نوبت پر ہوتے ہیں جس پر شر حقیقت معلوم ہوتا ہے اور اگر یہ محض دھوکا بھی ہو تو یہ دھوکا خود ایک شر ہے۔ ان کے لئے اخلاقیات کا عملی مسئلہ ہنوز حل نہیں ہوا ہے۔ اخلاقی ذمہ داری کے تصور کا (یعنی ایک غیر خوشگوار فریضے کے غیر خوشگوار احساس کی حیثیت سے) اس میں شک نہیں کہ ہیگل کے بعد سے فلسفہ میں ثانوی درجہ ہو گیا ہے۔ لیکن اس کی جگہ اس عملی مسئلے کو دیدی گئی ہے کہ فریضے کا عملی مافیہ کیا ہے؟ اس کا ہیگل نے جو حل پیش کیا ہے اس کا تو ذکر ہو چکا ہے۔ ایک لمحہ کے لئے اس کو صحیح بھی مان لیا جائے۔ تو یہ سوال پھر بھی باقی رہ جاتا ہے۔ کہ میں اپنے ذہن کو شعور کلی کے ساتھ کیونکر مطابق کروں۔ اور دوسرے یہ کہ ایسا کرنے کے بعد بھی کیا میں اس جہت کو بتا سکتا ہوں جس میں یہ نشوونما ہوتا ہے اگر نہیں بتا سکتا تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ میں نے ہنوز اپنے آپ کو پوری طرح پر اس کے مطابق نہیں کیا ہے اور میرا اس کی پابندی و اطاعت کرنا علم نہیں کہلا سکتا بلکہ ایک اعتقادی یا ایمانی امر ہوگا اور یہی ہیگل کی اخلاقیات کا عملی نتیجہ ہے فرد کے لئے یہ ضروری ہوتا ہے کہ وہ اپنے ارادہ کو موجودہ صورت حال کے مطابق کرے۔ اور اس معاشرۃ کا مروجہ اخلاق جس میں کہ وہ رہتا ہے اس کے کردار کا رہبر و رہنما ہو۔

یہ بات ہم بیان کر چکے ہیں کہ ابتدائی زمانے کے انگریزی وجدانیہ اور کسی حد تک کانٹ مسرت وطمانیت اور فریضے کے تصوروں کو عقلی طور پر متحد کرنے میں کامیاب نہ ہوئے تھے۔ اس کی کچھ تو یہ وجہ تھی کہ وہ مسرت کو لذت کے مطابق سمجھے تھے یونانیوں کے یہاں یہ معاوضہ موجود نہ تھا یا وہ اس کو پوری طرح سے تسلیم نہ کرتے تھے خود مختاری ہی میں دراصل اس اتحاد کا راز ملتا ہے۔ جو ہیگل اپنے اس نظریئے سے عالم وجود میں لایا کہ انسان کو اپنی حقیقی آزادی اور لہذا اخیر ایک ذی شعور رکن معاشرہ کی حیثیت اپنے فرائض کی بجا آوری سے حاصل ہوتی ہے۔ مگر ہیگل انفرادیت کو فنا کر دینا چاہتا ہے۔ اور لذت والم کو کسی قسم کی اہمیت نہیں دینا چاہتا ہے اس لئے اس کا ردعمل لذتیت کی صورت میں ہونا لازمی تھا اگرچہ اس میں جیسا کہ آئندہ بیان کریں گے ناقابل حل اختلافات و تناقضات موجود ہوں گے۔

عقلی تصوریت فطریت و وجدانیت :— اس سے پہلے کسی باب میں یہ کہا گیا تھا عقلی تصوریہ کو صحیح معنی میں نہ تو عقلیہ کے ساتھ شمار کیا جا سکتا ہے اور نہ وجدانیہ کے ساتھ کیونکہ ان کی تعلیم یہ ہے کہ فطرت خارجی ذہن کا صرف یک رخہ پن اور غیر مکمل مظہر ہے۔ علاوہ بریں وہ فلسفے میں بیانی یا تجربی طریقے کو جو ہر جگہ اسباب کی تلاش کرتا ہے بہ یک آواز رد کرتے ہیں۔ ان کو وجدانیہ میں بھی شمار نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ جو امتیاز خیر و شر کے مابین وجدانیت کرتی ہے یعنی ان کو دو مختلف حقائق قرار دیتی ہے اس وقت بے معنی ہو جاتا ہے۔ جب شر کو اشیاء کے انکار اور ان کی جزئی نظریئے کے مساوی سمجھا جاتا ہے۔ اس اعتبار سے عقلی تصوریہ اسپی نوزا کے مشابہ معلوم ہوتے ہیں جس کو میں نے اس میں شک نہیں جھجکتے ہوئے فطرئیہ کے ساتھ بیان کیا ہے اور فطرئیہ کے ساتھ بیان کرنے کی یہ وجہ ہے کہ اول تو اس کو ہابس کے ساتھ تعلق ہے۔ اور دوسرے یہ کہ وہ فطرت کو نیم معیار نیکی سمجھتا ہے۔ اور اس کو اور اس کو ذہن کا مظہر نہیں سمجھتا۔ بلکہ ذہن اور فطرت کو ایک جوہر کے دو متوازی اوصاف سمجھتا ہے۔ نیز یہ کہ اس میں شک نہیں کہ اٹھارھویں صدی کے

وجدانیہ اس کو اپنا بہت بڑا مخالف خیال کرتے تھے۔ کیونکہ وہ متواتر یہ کہتا رہتا تھا کہ اخلاقی خیر اور اخلاقی شر میں جو امتیاز ہے وہ خالصۃً ذہنی ہے اٹھارہویں صدی میں فطرئیت و وجدانیت میں جو مخالفت تھی اس کی بڑی وجہ یہ تھی کہ فریقین میں سے کوئی بھی ذہن و فطرت کا تعلق سمجھنے کی کوشش نہ کرتا تھا۔ عقلی تصوریت کے طریقوں کے متعلق تو جو بھی کچھ کہو مگر یہ اس کا مستقل نتیجہ ہے کہ ذہن کسی نہ کسی حیثیت سے فطرت کے اندر مضمر ہوتا ہے اور اسی حقیقت کو انیسویں صدی کے بڑے شعرا نے بھی محسوس کیا ہے چنانچہ ورڈسورتھ ایک مشہور نظم میں کہتا ہے۔

میں بلند خیالات کی موجودگی محسوس کرتا ہوں جن کا سرور میرے سلسلۂ فکر میں خلل انداز ہوتا ہے۔ یہ خیالات بعض ایسی چیزوں سے متعلق ہیں جو ہر شئے میں ملی ہوئی ہیں جو غروب ہوتے ہوئے سورج کی روشنی سمندر کی ہوا نیلے آسمان اور ذہن انسان سب میں پائی جاتی ہے یہ ایک طرح کی حرکت یا روح ہے جو تمام ذی فکر تمام معروضات فکر کو تحریک دیتی ہے اور تمام اشیاء میں جاری وساری ہے''۔

عقلی تصوریت کا اثباتیت اور بعد کے فلسفوں سے تعلق (۱) عقلی تصوریت علم کو ذہن کا داخلی اور آزاد نشوونما قرار دیتی ہے مگر اس کے برعکس فرانسیسی فلسفی اگسٹ کامٹ کی اثباتیت اس امر کی تعلیم دیتی ہے کہ علم خارج سے اثباتی معطیات حواس واحساسات سے آتا ہے۔ علم کا اتحاد ایسا نصب العین جو ہیگل اور کانٹ دونوں میں مشترک تھا۔ نیز اس بارے میں بھی وہ ایک دوسرے سے متفق ہیں کہ تاریخ بنی نوع انسان ایک طرح کا نشوونما یا ارتقا ہے۔ لیکن کانٹ کے نزدیک اس ارتقا کا تعین ذہن سے نہیں بلکہ نفسیات وطبعیات کے میکانیکی قوانین سے ہوتا ہے۔ اخلاقیات میں کانٹ کی تعلیم یہ ہے کہ مسرت احساس کی تشفی پر مشتمل ہے اور یہ کہ معاشری احساسات علمی و اخلاقی ارتقا کے انانی احساسات پر غالب آنا چاہتے ہیں۔ کانٹ انسانیت کو ایک عظیم الشان با احساس جسم خیال کرتا ہے جو مختلف افراد کی معاشرتی احساسات سے مل کر بنا ہے۔

وہ وحدت جو ہیگل کو معاشرۃ کی باشعور عقل میں نظر آتی ہے اس کی کامٹ احساس میں تلاش کرتا ہے۔ جدید افادیت اور اسپنسر کا تصور معاشری ارتقا دونوں زیادہ تر کامٹ کے مرہون ہیں کامٹ کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے اس امر پر بہت زور دیا ہے کہ انسانی مسرت کو زیادہ کرنے کی حیثیت سے علمی طبعی اخلاقی اعتبار سے بہت ہی اہم ہے۔

(۲) ارادیتی قنوطیت عقلی تصوریت کا براہ راست انکار ہے فشٹے نے اختیار و جبر میں اس نظریہ سے مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کی تھی کہ فطرت خود آزاد و با اختیار ایغو کا مظہر ہے اور عقلی تصوریہ عام طور پر باشعور عقل کو حقیقت اصلی قرار دیتے ہیں۔ شوپنہائر کا فلسفہ فشٹے کے نظریے کی مندرجۂ ذیل تنقید سے شروع ہوتا ہے مجھے اپنے انا سے فطرت کے عالم وجود میں آنے کا شعور نہیں ہے اس لیے تخلیقی ایغو کو اپنے انفعال کا ہمیشہ علم نہیں ہوتا۔ علاوہ بریں بہت سی چیزوں میں فطرت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ غیر معقول ہے مثلاً ذی حیات اشیا کے مابین لڑائی اس سے شوپنہائر یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ حقیقت اصلی جو جوہر اور فعلیت دونوں ہے غیر معقول اور کور ارادہ ہے اور زیادہ تر بلاشعور کے عمل کرتا ہے اگرچہ یہ باشعور بننے کی کوشش کرتا رہتا ہے عقل و احساس دونوں ارادے کی سطحی اور بے بس پہلو ہیں۔ دائرہ اخلاقیات میں یہ نظریہ شوپنہائر کی پرجوش و بے چین طبیعت کے ساتھ ملکر لذتی قنوطیت کا باعث ہوا ہے انسان میں ارادہ باشعور ہو جاتا ہے اور کور و بے رحم ارادہ زندگی ہمیشہ اس کو تسویق دیتا رہتا ہے لیکن یہ اس کو صرف رنج و غم کی طرف لیجاتا ہے۔ زندگی کا الم اس کی لذت سے بہت زیادہ ہوتا ہے۔ کیونکہ ہر قسم کی خواہش باعث الم ہوتی ہے اور لذت یعنی خواہش کی تشفی کوئی اثباتی و قطعی چیز نہیں ہوتی بلکہ صرف احتیاج کے الم کا ارتفاع ہوتا ہے رنج و الم سے بچنے کا صرف یہی طریقہ ہے کہ ارادہ زندگی سے ہاتھ اٹھانا چاہئے۔ لیکن شوپنہائر کو غالباً اس کا احساس نہیں کہ اس کی یہ نصیحت خود اس کے ان اصولوں کے منافی ہے۔ کیونکہ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے ارادی و عقلی سند سے واقعات پر اثر پڑ سکتا ہے۔

شوپنہائر کا فلسفہ عقل عملی کے منکر ہونے کی حیثیت سے سچ پوچھو تو اخلاقیات کی تردید کرتا ہے۔ اس کے نزدیک اگر مسرت کسی شئے میں ہے تو احساس کے اندر ہے اور اس اعتبار سے اس کی اخلاقیات درحقیقت لذتی ہے۔

شوپنہائر کے نظریات اور اسپنسر کے ارتقائی فطرئیت کے مابین تعلق ہے کہ ارادے کو رکا صرف میکانیکی قوت کی حیثیت سے تعقل ہو سکتا ہے اسپنسر اس امر کو فرض کر کے کہ فطرت ایک میکانیکی نظام ہے یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ اس کا خالص میکانیکی ارتقا ہوگا۔

اخلاقیات کے لذتی نصب العین کے تحقق کا باعث ہوگا اس کے فلسفے کا آغاز تو اسی میکانیکی نظریے سے ہوتا ہے جس سے شوپنہائر کے فلسفے کا ہوا تھا۔ مگر عجیب بات یہ ہے کہ یہ اس کو لذتی رجائیت کی طرف لیجاتا ہے۔

(۳) اسپنسر کی ارتقائی فطرئیت ہیگل کے ارتقائے جبری کے تصور کو اختیار کرتی ہے بلکہ یہ بھی کہتی ہے کہ یہ اخلاقیاتی تکمیل کی طرف لیجاتا ہے۔ (اگرچہ وہ لذتی ہو) لیکن اہم فرق یہ ہے کہ اسپنسر تو یہ تعلیم دیتا ہے کہ ارتقا کا تعین فطرت کی خارجی میکانیت سے ہوتا ہے اور عقلی تصوریہ کی طرح ہے یہ نہیں کہتا کہ ذی شعور ذہن کی داخلی حرکت سے ہوتا ہے اسپنسر کا اخلاقیاتی نصب العین انفادی تھا۔

(۴) ٹی ایچ گرین کی عقلی تصوریت کو جرمنی کی اخلاقیاتی تحریک کا اکسفورڈی اظہار کہہ سکتے ہیں لیکن اس میں خیر کے اندر ہر فرد کی تشفی کے داخل ہونے کی اہمیت پر زیادہ زور دینے کی کوشش کی گئی ہے اور مسٹر ایف۔ ایچ بریڈلے نے اور بھی زیادہ وضاحت کے ساتھ اپنے نظریہ تحقق ذات میں یہ ثابت کیا ہے کہ ہیگل کی اخلاقیات اخلاقیات انفرادیت کے بالکل مطابق ہے۔

باب ۷

افادیت

افادیت کی تعلیم یہ ہے کہ بڑی سے بڑی تعداد کی زیادہ سے زیادہ مسرت اخلاق کا اصل معیار ہے یہ اس نظریہ کو کہ لذت ایک اصلی وقطعی چیز ہے قانون غیر جانبداری کے ساتھ ترکیب دینے کی کوشش کرتی ہے جس کی رو سے کل اشخاص کو قابل حصول لذات میں حصہ دار ہونے کا مساوی حق ہوتا ہے اسی بنا پر اس کو سجوک "عمومی لذتیت" کہتا ہے یہ انگریزی اخلاقیات کے ساتھ مخصوص ہے ابتداءً اس کا اظہار بیکن اور ہابس میں ہوتا ہے اور پھر اٹھارھویں صدی میں یہ مختلف اشکال میں ظاہر ہوتی ہے۔ شیفٹسبری، ہچیسن اور کہیں کہیں بٹلر یہ فرض کرتے ہیں کہ خدا افادی معیار سے کام لیتا ہے۔ لیکن اسی جہت میں انسان کو اپنی رہبری کے لئے ضمیر کی تقلید کرنی چاہئے۔ ہچیسن بٹلر اور پیلے تو لذات وآلام کے دائرے کو آئندہ زندگی تک وسعت دیتے ہیں۔ اس کے برعکس ہیوم افادیت کے لئے فطری بنیاد قائم کرنے کی کوشش کرتا ہے لیکن اخلاقی

فلسفے میں اصول افادہ کو جس نے پہلے متعین طور پر داخل کیا ہے وہ جرمی بینتھم تھا جس کی جان اسٹوارٹ مل اور ہنری نے تقلید کی ہے۔

(۱) انائی افادیت۔ جرمی بینتھم

بینتھم کہتا ہے کہ فطرت نے انسان کو لذت والم دو آقاؤں کا تابع کیا ہے۔ یہی ہم کو بتاتے ہیں کہ ہم کو کیا کرنا چاہیئے اور یہی اس کو متعین کرتے ہیں کہ ہم کیا کریں گے اسی بنا پر اصول افادہ قائم ہے۔ اسی کے مطابق ہر فعل کو پسندیدہ و ناپسندیدہ کہا جاتا ہے۔ اگر یہ فریق متعلق کی اغراض کے مطابق ہوتا ہے، اور اس سے ان کی مسرت کے زیادہ ہونے کا رجحان پایا جاتا ہے، تو اس کو پسندیدہ کہا جاتا ہے۔ اور اگر یہ اس فریق کی اغراض کے مخالف ہوتا ہے اور اس میں اس کی مسرت کے کم کرنے کا رجحان پایا جاتا ہے تو اس کو ناپسندیدہ کہتے ہیں۔ یہ فریق بالعموم قوم ہوتی ہے اور اس کی اغراض اس کے کل افراد کی اغراض کا مجموعہ ہوتی ہیں۔ ایسا فعل جس کو کرنا چاہیئے اصول افادہ کے مطابق ہوتا ہے اس کے علاوہ اخلاقی ذمہ داری کے کوئی معنی ہی نہیں ہیں اور معیار آ کو اگر اصلی اقرار دیا جائے تو وہ غلط ثابت ہوتے ہیں بہر حال عمل کے لئے۔ کوئی محرک نہو گا۔ مرتابیت ہمدردی حاسۂ اخلاقی فریضہ ارادۂ باری تعالیٰ محبت جاہ و منزلت یہ سب کے سب محرک اصلی ہونے کی قابلیت نہیں رکھتے اگرچہ ممکن ہے یہ خارجی موجبات کے طور پر کام کریں کیونکہ یہ آلام و لذات سے تعلق رکھتے ہیں۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ لذات وآلام کا اندازہ کیونکر کیا جائے لذتی پیمائش کا اصول کیا ہے بینتھم اس کا یہ جواب دیتا ہے کہ لذت کی شخصی قیمت مبنی ہے (۱) اس کی شدت پر۔ (۲) اس کی مدت پر (۳) اس کے تیقن پر (۴) اس کی قربت پر (۵) اس کی بارآوری پر (یعنی) اس کے اور لذات کے باعث ہونے پر) (۶) اس کے خلوص (یعنی اس کے ساتھ یا اس کے

بعد الم نہ ہو) پر نیز یہ کہ قوم کے لئے اس کی قیمت مبنی ہوتی ہے۔ (۷) اس کی وسعت (یعنی ان اشخاص کی تعداد پر جو لذات میں شریک ہوں۔ آخری شرط سے بنتھم لذات کی تقسیم میں اصول غیر جانبداری یا عدل کو محفوظ رکھنے کی طرف متوجہ ہوتا ہے اصول معدلت یہ ہے کہ لذات کی تقسیم میں ہر انسان کو ایک شمار کیا جائے۔ اور ایک سے زیادہ شمار نہ کیا جائے۔ لیکن وہ یہ ثابت کرنے سے قاصر رہتا ہے کہ کسی فرد کو یہ محرک ہو سکتا ہے کہ وہ اپنی لذت بڑھانے کے بجائے لذت کی مساویانہ تقسیم کو ترجیح دے۔ اس کی تفسیر کی طرح سے یہ رائے معلوم ہوتی ہے کہ اجتماعی و انفرادی اغراض میں کسی قسم کا تعارض نہیں ہوتا مگر بنتھم کے بیان سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ فرد صرف اپنی لذت کے لئے کوشش کر سکتا ہے اس طرح سے اس کی تعلیم کسی حد تک ہابس کے مشابہ ہے اور اسی وجہ سے میں نے اس کے فلسفہ کو بھی انانی کہا ہے نیکی محرک سزا:- معمولی اخلاقی فضائل (دیانت عفت عدالت صداقت وغیرہ) ان کو افادیہ اس لئے عمدہ سمجھتے ہیں کہ یہ بہ حیثیت مجموعی زیادہ سے زیادہ معاشرتی مسرت کے عمدہ معاون معلوم ہوتے ہیں اگرچہ ایک فعل کی اخلاقیت دراصل اس کے لذتی اثرات پر مبنی ہوتی ہے مگر محرکات کی نیات و رجحانات کی بنا پر بھی تعریف و مذمت ہوتی ہے ان کی بنا پر بھی انسان جزا و سزا کا مستوجب ہوتا ہے کیونکہ عمدہ محرکات نیات درجحانات تو عام معاشرتی مسرت کو زیادہ کرتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔ اگرچہ جزئی حالتوں میں وہ کامیاب نہوں۔ اسی طرح سے برے محرکات و رجحانات سزا کے لائق ہیں کیونکہ یہ عام مسرت کو کم کرتے ہیں۔

بنتھم کا نظریہ سزا نہایت شدت کے ساتھ بنی نوع انسان کے رحیمانہ جذبات کو برانگیختہ کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ سزا فی نفسہ بری ہوتی ہے یہ صرف اس وقت دی جائے جب اس کے ذریعے سے اصول افادہ کی مطابق اس کے بڑے شر کو روکنا ضروری ہو۔ اس امر میں افادیہ اور صوفیہ مثلاً کانٹ (بعض امور میں بٹلر) میں بہت بڑا اختلاف ہے کیونکہ وہ یہ کہتے ہیں

کہ محرکات اصلاحی اثرات سے قطع نظر کرکے بھی سزا کے مستوجب ہوتے ہیں۔ مگر ہم کو بینتھم کے ساتھ اس امر میں اتفاق کرنا پڑتا ہے کہ لوگوں کو ایک دوسرے کے ساتھ معاملہ کرتے وقت اصلاحی معیار ہی کو پیش نظر رکھنا چاہیئے۔ کیونکہ اگر انتقامی نظریہ صحیح بھی ہو تو بھی ہم دوسروں کے محرکات کا ان کے علاوہ اور کسی سے اندازہ نہیں کر سکتے۔

(ب) ہمدردانہ افادیت۔ جے ایس مل

بینتھم کو فطرت انسانی میں افادی قانون کی پابندی کرنے کے لئے کوئی محرک نہیں ملتا۔ اس طرح سے جو اعتراض وہ معیارات اخلاق پر کرتا ہے وہ خود اس پر بھی وارد ہوتا ہے۔ مل نے اس مشکل سے عہدہ برا ہونے کی کوشش کی مگر اس کو کامیابی نہیں ہوئی کیونکہ وہ نفسیاتی لذتیت پر جما رہا جو یہ فرض کرتی ہے کہ لذت تمام افعال کی محرک ہے۔

افادیت کا ثبوت:۔ چونکہ تمام خواہشیں لذت کے لئے ہوتی ہیں اس لئے مل کے نزدیک لذت یا مسرت (جو لذات کا ایک مجموعہ ہوتا ہے) ہی مستحسن و پسندیدہ ہے۔ کیونکہ کسی شئے کے مستحسن و پسندیدہ ہونے کا اس سے زیادہ کوئی ثبوت نہیں ہو سکتا۔ کہ لوگ فی الواقع اسکی خواہش کریں۔ ایک نتیجہ یہ نکالا گیا ہے کہ سب سے بڑی تعداد کی سب سے زیادہ مسرت سب سے زیادہ پسندیدہ غایت ہے" ہر شخص کی مسرت اس کے لئے اچھی اور پسندیدہ ہوتی ہے لہذا عام مسرت کل اشخاص کے لئے مستحسن و پسندیدہ ہونی چاہیئے۔ پس اس سے وہ افادی نظریہ نکلتا ہے کہ جس کی رو سے عام مسرت کے پیدا کرنے کا رجحان افعال سیرتوں یا محرکات کے جانچنے کا واحد اخلاقی معیار ہے۔

افادیت کے موجبات:۔ مل صاف طور پر کانٹ کا یہ اصول فرض کر لیتا ہے کہ خیر معروضی طور پر اور کلیتہً خیر ہوتی ہے۔ اس لئے جو چیز دوسرے کے لئے واقعتاً خیر و مستحسن ہوگی اس کے لئے کوشش کرنا میرے لئے بھی ایک مستحسن و پسندیدہ غایت ہو سکتی ہے اب افادیت کے حامی کو یہ بتانا چاہیئے کہ میں مسرت کے لئے کیونکر کوشش کروں۔ کیونکہ اگر یہ میرے

لئے غایت ہو تو اس کے لئے محرک بھی ہونا چاہئے۔ اس کے ثبوت میں مل نے اپنی کشتیوں ہی کو جلا دیا ہے کیونکہ اس نے اپنے ثبوت کو اس اصول پر مبنی قرار دیا ہے کہ خواہش عام مسرت کیلئے نہیں بلکہ لذت کے لئے ہوتی ہے اب اس کے لئے اگر کوئی مفر ہو سکتا ہے تو یہ کہ وہ شیفسبری کی طرح سے یہ ثابت کرے کہ فرد کو ایسے طرز عمل سے سب سے زیادہ مسرت نصیب ہو گی جس سے دوسروں کی لذتیں زیادہ سے زیادہ ہو جائیں۔ مگر مل دوسرا راستہ اختیار کرتا ہے، وہ نفسیاتی لذتیت سے ہاتھ اٹھا لیتا ہے۔ اس سوال کا جواب دیتے ہیں کہ افادیت کے موجبات کیا ہیں یعنی انسان کو ذاتی لذت کو چھوڑ کر اس کے اختیار کرنے کے لئے کون کونسی چیزیں محرک ہوتی ہیں۔ مل اس کا یہ جواب دیتا ہے کہ یہ موجبات بنی نوع انسان کے حق پرستانہ احساسات کے اندر ملتے ہیں یہ اس شعور میں ملتے جو ہر شخص کو ہوتا ہے کہ ہم معاشرت کا ایک جزو لاینفک ہوں۔ یہ ایک فطری احساس ہے اور ہر ایسے ذہن میں ہوتا ہے جس کے احساسات اچھی طرح سے ترقی یافتہ ہوتے ہیں اور اس نسبت سے عمل کرتا ہے جس قدر کہ اس کی سیرت زکی الحس اور سنجیدہ ہوتی ہے

لذات کی کیفیت:۔ مل کو بنتھم سے اس امر میں اختلاف ہے کہ وہ لذات کی قدر و قیمت کمیت و کیفیت دونوں پر مبنی قرار دیتا ہے۔ ادنیٰ معیار بھی ہوتے ہیں اور اعلیٰ بھی۔ اور جن لوگوں کو دونوں کا شعوری طور پر تجربہ ہوتا ہے وہ اعلیٰ معیار کو ترجیح دیتے ہیں۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اعلیٰ معیار در اصل زیادہ مستحسن اور قابل ترجیح ہوتے ہیں۔ اعلیٰ لذات کو ادنیٰ پر جو یہ ترجیح دیجاتی ہے مل اس کا باعث احساس منزلت کو قرار دیتا ہے۔ یہی باعث انسان تشفی یافتہ خنزیر بننے پر غیر مسرور سقراط بننے کو ترجیح دیتا ہے یہ استدلال اکثر کیا جاتا ہے کہ مل نے لذات میں جو کیفی امتیاز کیا ہے وہ لذتیت محض کے منافی ہے کیونکہ لذتیت محض تو لذات کی قیمت کا اندازہ صرف انکی مقدار اور شدت سے کرتی ہے یہ تناقض مل پر اس وجہ سے منکشف نہیں ہوا کہ اس نے لفظ لذات کو مبہم معنیٰ میں استعمال کیا ہے۔ وہ بعض اوقات لذت

کو شعور کی کسی مستحسن و پسندیدہ حالت کے مطابق کہتا ہے اور جب ایک لذت کی دوسری لذت سے زیادہ خواہش ہوتی ہے تو وہ اس کو بری کہتا ہے۔ سقراط اور خنزیر کی مثال سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ معروضات خواہش ممکن ہے انفعالی احساسات سے کچھ زیادہ ہوں دوسری جگہ وہ پکے لذتیتی کی طرح سے گفتگو کرتے ہوئے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ لذت کو ایک خاص قسم کا احساس قرار دیتا ہے جو زیادہ تر حسی ہے یا کم از کم انفعالی اور حس کو اس معروض کی نوعیت کی بنا پر جو احساس کا باعث ہوتا ہے کوئی محسوس قدر و قیمت حاصل نہیں ہوتی۔

ایثار اور رواجی اخلاقیت:۔ مل کو یہ ثابت کرنے کا خاص طور پر فکر ہے کہ افادیت ایثار و قربانی کے نصب العینوں اور رواقیت کی عمدہ اشکال کے منافی نہیں ہے یسوع ناصرہ کے زرین اصول میں ہم کو اخلاقیات افادہ کی اصل روح نظر آتی ہے۔ لوگوں سے ایسا معاملہ رکھنا جیسا کہ وہ اس کے ساتھ رکھیں اور اپنے ہمسایہ سے ایسی محبت رکھنا جیسی کہ انسان اپنے سے رکھتا ہے۔ افادی اخلاقیت کی معراج کمال ہے وہ اپنے آپ کو رواجی اخلاقیت کے مقابلے میں انتہا پسند بھی کہلانا نہیں چاہتا۔ جس غایت کو حاصل کرنا ہے وہ انسان کی ذاتی لذت نہیں بلکہ اجتماعی مسرت ہے۔ اس سے معلوم ہو جاتا ہے کہ بعض ثانوی اخلاقی اصول کی کیوں پابندی کرنی چاہئے مثلاً اگرچہ جھوٹ بولنے سے انسان کا اکثر فائدہ ہوتا ہو مگر افادیت راست گفتاری کا حکم دیتی رہے گی کیونکہ یہ تمام موجودہ اجتماعی مسرت کا اصلی ستون ہے اگرچہ اس کو بعض استثنائی حالتوں میں جائز کہا جا سکے جیسا کہ اکثر علمائے اخلاق تسلیم کرتے ہیں۔

فضیلت ایک غایت کی حیثیت سے:۔ اس امر کو تسلیم کرنا کہ نیکی اور فضیلت اگرچہ مسرت کا ایک وسیلہ ہے۔ مگر اس کے باوجود بعض اوقات محض اسی کے خواہش کیجاتی ہے۔ اس موضوع پر اس کے خیالات ہیوم کے مشابہ ہیں مگر ان میں وہ نفسیاتی باریکی نہیں پائی جاتی جس حد تک

ان کو بغیر کسی تناقض کے بیان کیا جا سکتا ہے وہ کچھ اس طرح سے ہیں۔ بعض مہذب وہمدرد اشخاص کو لذت مجموعی طور پر بنی نوع انسان کی عام لذت کے زیادہ کرنے میں نصیب ہوتی ہے یعنی وہ اس ازدیاد کی خواہش کرتے ہیں۔ اب فضیلت سیرت اس عادتی کیفیت کا نام ہے جو ایسے افعال پر آمادہ کرتی ہے جو مجموعی طور پر عام لذت کی مقدار کو زیادہ کرتے ہیں اس لئے یہ اس پسندیدہ غایت کے حصول کا ایک لازمی وسیلہ ہے۔ وسائل کا چونکہ ہمیشہ غایت کی خوشگواری کے ساتھ خیال ہوتا رہتا ہے۔ اس لئے وہ لذت کے ساتھ ائتلاف پا جاتے ہیں۔ اور اس طرح سے اپنے نتائج سے علیحدہ بھی ذاتی لذت کا باعث ہوتے ہیں چونکہ ہر خوشگوار شے کی خواہش کی جاتی ہے۔ اور تمام خواہشیں لذت ہی کے لئے ہوتی ہیں، اس لئے متمدن اور ہمدرد اشخاص کے لئے فضیلت ایسی غایت بن جاتی ہے جس کی محض اسی کے لئے خواہش کی جاتی ہے مگر (ایسا معلوم ہوتا ہے) سب کے لئے نہیں اسی طرح سے دولت قوت شہرت ابتداً لذت کے بڑھانے کا وسیلہ ہوتے ہیں۔ لیکن چونکہ یہ ذہنی طور پر نتائج کی خوشگواری کے ساتھ ربط پا جاتے ہیں اس لئے اکثر ان کی محض انہی کی خاطر خواہش کی جاتی ہے۔

بنتھم اور مل کی اخلاقیات پر تبصرہ

نفسیاتی لذتیت جس پر ہیوم کے ذیل میں تنقید ہو چکی ہے بنتھم اور مل کے تناقضات کا بہت بڑا باعث ہے۔ اسپنسر کے زمانے سے پہلے (جو ایسی قوی اور غیر عقلی جبلتوں کے وجود کو تسلیم کرتا تھا جو لذت کی خواہش سے مختلف ہوتی ہیں) فطریئہ بالعموم اس نظریئے کو تسلیم کرتے تھے لیکن اس کی لغویت اس واقعے سے خاص طور پر نمایاں ہو گئی۔ کہ بنتھم اور مل اس کو اخلاقیاتی لذتیت کے ساتھ خلط کر دیتے ہیں جو اس کی مدعی ہے کہ لذت ہمارے افعال کی غایت ہونی چاہیے [illegible] فطریت کی حمایت کرتا تھا وہ تناقض کا اس قدر مورد الزام نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ یہ کہتا تھا کہ صرف فطریتی تعریف سے اس امر کا تصفیہ ہو سکتا ہے

کہ کون سے محرکات نے فی الواقع بنی نوع انسان کو متاثر کیا ہے لیکن مل نے یہ کہکر کہ زیادہ سے زیادہ اشخاص کی زیادہ مسرت ہی ایک ایسی غایت ہے جس کے حاصل کرنے کی کوشش کرنی چاہئیے۔ وجدانیہ کا اصول انصاف استعمال کیا ہے جو اس امر کا طالب ہے کہ ہر شخص دوسروں کی خیر کو (جو افادیہ کے یہاں لذت ہے) ایسی مستحسن و پسندیدہ خیال کرے جیسی کہ خود اپنی خیر اس اصول کے قبول کرنے کی ذمہ داری قطعی طور پر ثابت نہیں کی جاسکتی۔ یہ یا تو اخلاقیات کا اصل قانون ہے یا اس کی کوئی معنی ہی نہیں اور یہ بالکل مل ہے خالص فطرئیت اخلاقی ذمہ داری کو صرف ایسا احساس سمجھ سکتی ہے جس سے بعض اوقات نتائج مرتب ہو سکتے ہیں مگر وجدانیت اس کو ایک خارجی واقعہ قرار دیتی ہے ایسا واقعہ جس کو ہمارے احساسات پر غالب و حکمران ہونا چاہئیے بنیتھم اور مل یہ محسوس کرنے سے قاصر رہتے ہیں کہ اگر ہر شخص اپنی لذت کی خواہش کرتا ہے تو یہ ثابت کرنا چاہئیے۔ کہ ایسے افعال جو عام مسرت کے زیادہ کرنے میں مد۔ معاون ہوتے ہیں۔ وہ فاعل کو اس سے پہلے کہ وہ زیادہ سے زیادہ تعداد کی زیادہ مسرت کو ایک پسندیدہ و مستحسن غایت خیال کرے۔ خود اپنی مسرت کو زیادہ کرتے ہوئے معلوم ہوں۔ لیکن یہ ثبوت بھی ان لوگوں کے علاوہ جن کی سیرت میں اس قدر ذکاوت و فراست داخل ہے کہ ان کو عام مسرت کے زیادہ کرنے میں سب سے زیادہ لذت نصیب ہو [illegible] یسی پر صادق نہ آئے گا۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ نفسیاتی لذتیت صرف ہابس کو یاد دلاتی ہے کیونکہ اگر یہ صحیح بھی ہو کہ لذت کو ہمدردی کی بنا پر سب محسوس کرتے ہیں تو یہ بھی صحیح ہے کہ واقعتاً ہر شخص کی لذت دوسرے کی لذت سے ممیز و علیحدہ ہوتی ہے۔

اس تنقید سے دو باتیں ثابت ہوئی ہیں اول کہ افادیت نفسیاتی لذتیت پر مبنی نہیں ہو سکتی۔ دوسرے یہ کہ چونکہ یہ ایک ایسا معیار قائم کرنے کی مدعی ہے جو پابندی کا طالب ہوتا ہے اس لیے اس کو فطرتی طریقوں سے ثابت نہیں کیا جاسکتا کیونکہ ان کا تعلق صرف موجود سے ہوتا ہے نہ کہ اس سے کہ

کیا ہونا چاہئے۔ یہ بقول سجوک اصول انصاف کے اثبات اور اصول کے انکار کو مستلزم ہے کہ ہر شخص صرف اپنی ہی لذت کی خواہش کر سکتا ہے۔

(ج) وجدانی افادیت سجوک

اخلاقیات کا مسئلہ اور اس کے طریقے۔ ہنری سجوک اخلاقیات کی اس طرح پر تعریف کرتا ہے کہ یہ اس امر کی تحقیق ہے کہ انفرادی طور پر انسانوں کو اپنے فعل ارادی کے ذریعے سے کیا کرنا چاہئے یا کس قسم کا عمل ان کیلئے صائب و صحیح ہوگا" اخلاقیات کے جتنے بھی طریقے ہیں وہ یا تو لذتیت پر مبنی ہیں یا وجدانیت پر مگر یہ طریقے ایک دوسرے کے منافی نہیں ہیں۔ پہلا طریقہ تو مسرت کو غایت اصلی قرار دیتا ہے۔ انانی لذتیت یہ تعلیم دیتی ہے کہ فاعل کو محض اپنی مسرت کے لیے کوشش کرنی چاہئے۔ عمومی لذتیت مسرت عام کو غایت قرار دیتی ہے وجدانی نقطۂ نظر سے کردار اسوقت صائب کہا جاتا ہے جب یہ بعض اصولوں کے مطابق ہوتا ہے جن کے متعلق وجدانی طور پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے بے چون و چرا پابندی لازمی ہے ہر ایسا طریقہ جو فطرت انسانی کی تکمیل کو غایت اصلی قرار دیگا وہ ظاہر ہے کہ بڑی حد تک وجدانی نقطۂ نظر کے مطابق ہوگا مگر سجوک کے نزدیک وجدانی طریقہ اس سے بھی زیادہ وسیع ہے اور جب پوری طرح اسکو عمل میں لایا جاتا ہے تو یہ عمومی لذتیت کی طرف لیجاتا ہے جو تکمیل کو نہیں بلکہ مسرت کو غایت قرار دیتی ہے۔

کانٹ کا فلسفہ اگرچہ مندرجہ بالا معنی میں وجدانی ہے مگر اسکو نظریہ تکمیل کے مطابق نہیں کہا جا سکتا کیونکہ وہ اس امر سے انکار کرتا ہے کہ دوسروں کی تکمیل میری غایت ہے۔

وجدانی اخلاق کی تین شکلیں ہیں ادراکی وجدانیت یہ ضمیر کا عام نظریہ ہے اسکی رو سے کسی فعل کا خطا و صواب براہ راست وجدان سے معلوم ہو سکتا ہے یہ نظریہ غیر فلسفیانہ ہے کیونکہ یہ عام اصولوں کے وجود سے قطع نظر کرتا ہے دوسرے اعتقادی وجدانیت یہ عوام کی اخلاقیت کو تسلیم کر کے ان عام اصولوں کو مجرد شکل میں ظاہر کرنیکی کوشش کرتی ہے جو اسمیں مضمر ہوتے ہیں سجوک کے نزدیک غالباً بٹلر اور ہچیسن کے فلسفے اس نظریے کے نمونے ہیں تیسرے فلسفہ وجدانیت ہے یہ عام عقل کی اخلاقیت کو عارضی طور پر تسلیم کر لیتی ہے مگر اعتقادی انداز میں اور یہ اس کیلئے ایک فلسفیانہ بنیاد کی کوشش کرتی ہے جس کو خود یہ پیش نہیں کرتی صحیح فلسفیانہ بنیاد چند بدیہی اصول کا مجموعہ ہے یہاں

سجوک قطعی طور پر کلارک کی تقلید کرتا ہے جس کو اس طریقے کی بہترین مثال قرار دیتا ہے فلسفیانہ نظریئے اور اعتقادی نظریئے میں یہ فرق ہے کہ یہ عوام کے بے قاعدہ آرار سے ماورا ہونے کا مدعی ہوتا ہے اور اگر ضرورت پڑتی ہے تو اس کی اصلاح کرتا ہے وہ فلسفیانہ وجدانیت جس کو سجوک اختیار کرتا ہے اس کو افادیت کی طرف لیجاتی ہے۔

عام عقل اور اعتقادی وجدانیت کی تنقید۔ اخلاقیات اگر ایک قطعی علم بن سکتا ہے جس کے اندر انتہا درجہ کا یقین ہو تو اس کے اساسی اصولوں کو چار شرطیں پوری کرنی چاہئیں۔ اصطلاحات واضح اور صحیح ہونی چاہئیں اصول بدیہہ ہوں ان میں باہم تناقض نہ ہو اور اس علم کے مستند علما کے نزدیک مسلم ہوں عام عقل یا رواجی اخلاقیت کو جب ان شرائط سے جانچا جاتا ہے تو تو اس پر اعتراضات وارد ہوتے ہیں۔ مثلاً عدالت کے عام تعقلات کی تحلیل سے یہ واضح ہوتا ہے کہ یہ لفظ مختلف اور متضاد معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ بعض اوقات عدالت کو ایک باقاعدہ قسم کی احسان مندی قرار دیا جاتا ہے۔ مگر اس امر کا تصفیہ نہیں کیا جاتا ہے کہ آیا احسان مند کو جو منافع ہوئے ہیں یا محسن کو جو تکلیف و زحمت ہوتی ہے وہ اس کی دعاوی کا صحیح معیار ہے اس امر کا تعین کرنے میں کہ قرین عدالت کیا ہے اور مختلف اصول استعمال کئے جاتے ہیں۔ مثلاً حق ادا کرنا، اس شخص کے ظرف کے مطابق دینا جس کو دیا جاتا ہے قوم کے کل افراد میں انتہا درجہ کی آزادی پیدا کرنا مروجہ قانون کی پابندی فطری توقع کو پورا کرنا یہ سب ایک دوسرے سے متضاد ہو سکتی ہیں اور نیکیوں کے متعلق عوام کے نظریوں میں جو ابہام ہے (عصمت یا صداقت کے متعلق) ان سے سجوک یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ فلسفیانہ علم الاخلاق علم عقلی اخلاقیت کی تحلیل سے ماخوذ نہیں ہو سکتا۔ اس لیے اعتقادی وجدانیت کو تشفی بخش تسلیم نہیں کر سکتے۔

فلسفیانہ وجدانیت

فلسفہ کے اکثر اصول اخلاقیات میں بیکار ہیں کیونکہ ان میں تکرار پائی جاتی ہے

اعتراض ان اصولوں پر وارد ہوتا ہے جو فعل صائب کو معقول فعل کے مطابق قرار دیتے ہیں یا اطاعت اور پابندی کو ہماری فطرت کے اعلیٰ حصوں کے مطابق کہتے ہیں یا فلاطون کا فضیلت کو ہمنوائی کہنا۔ ارسطو کا نظریۂ اوسط رواقیہ اور بٹلر کا یہ کہنا کہ فطرت کی تقلید کرو۔ یہ تمام اصول سجوک کے نزدیک بیکار ہیں کیونکہ یہ مسئلے کے حل کرنے کی کوشش اس کو صرف دوسرے الفاظ میں بیان کر دینے سے کرتے ہیں۔

اخلاقیات کے عقلی اصول۔ بایں ہمہ ایک مفید فلسفیانہ وجدانیت ممکن ہے کیونکہ بعض مطلق اور بدیہی عملی اصول ایسے ہیں جن پر تکرار کا اعتراض وارد نہیں ہوتا یہ اگرچہ بجائے خود اس قدر عام اور صوری ہیں۔ کہ ان سے جزئی صائب افعال کا تعین نہیں ہوسکتا حسب ذیل ہیں۔

(۱) **اصول عدالت یا مساوات۔** اس کے مطابق انسان کو بحیثیت مجموعی سمجھتا ہے اس کے اندر اس کا یہ فیصلہ مضمر ہوتا ہے کہ یہ فعل انہی حالات میں مجھ جیسے تمام اشخاص کے لئے صائب ہوگا۔

(۲) **معقول محبت نفس کا اصول۔** اس کے مطابق انسان کو بحیثیت مجموعی اپنی خیر و فلاح کو مقصود بنانا چاہیئے۔ خط کشیدہ الفاظ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ میں جو اپنی خیر و فلاح کے لئے کوشش کرونگا۔ اس میں غیر جانبداری اور انصاف سے کام لونگا۔ میں حال کو مستقبل کے لئے یا مستقبل کو حال کی خاطر قربان نہ کروں گا۔

(۳) **عقلی مرحمت کا اصول۔** یہ صحیح معنی میں دو عقلی جبلتوں کا نتیجہ ہے (ا) کائنات کے نقطۂ نظر سے کسی ایک شخص کی خیر و فلاح دوسرے شخص کی خیر و فلاح سے زیادہ اہمیت نہیں رکھتی۔ (ب) ایک ذی عقل انسان ہونے کی حیثیت سے مجھ پر واجب ہے کہ عام فلاح و بہبود کو جس حد تک یہ میری کوششوں سے حاصل ہوسکتی ہے۔ اپنا مقصود بناؤں۔ اور کسی خاص جزو ہی کا خیر و فلاح میرا مقصود نہ رہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ مجھ پر واجب ہے کہ میں کل افرادِ بنی نوع (جس میں کہ میں بھی شامل ہوں) کی خیر کے لئے مساوی

کوشش کروں سجوک اس اصول کو اصول اول کے ساتھ ملا کر کانٹ کے امرِ مطلق اور کلارک کے اصولوں کے مساوی سمجھتا ہے۔ ان اصولوں کو ملا کر دیکھا جائے تو یہ اصول زریں کے مساوی ہیں جو یہ ہے کہ "دوسروں کے ساتھ ایسا سلوک کرو جیسا کہ تم چاہو کہ وہ تمہارے ساتھ کریں۔"

افادیت کا ثبوت۔ فلسفیانہ وجدانیت سجوک کے نزدیک افادیت کی طرف لیجاتی ہے، جس کو وہ دو علیحدہ علیحدہ اصولوں کا ایک منطقی نتیجہ کہتا ہے۔ پہلا عقلی مرحمت کا اصول ہے جس کا فہم وجدانی طور پر ہوتا ہے جس کے لئے نہ تو ثبوت کی ضرورت ہے اور نہ اس کا ثبوت دیا جاسکتا ہے۔ دوسرا اصول تحلیل سے پیدا ہوتا ہے اور اس کا بھی کوئی ثبوت نہیں دیا جاسکتا یہ اصول حسب ذیل ہے کہ اصلی خیر صرف کسی نہ کسی ذی حس وجود کی لذت ہے لذتیت کا یہ اصول مندرجۂ ذیل ملحوظات سے پیدا ہوتا ہے تمام ذاتی اوصاف صرف "اس بنا پر قیمتی خیال کئے جاتے ہیں کہ ایک پسندیدہ شعوری زندگی میں وہ معرض حقیقت میں ہیں یا آئندہ ہونگے۔ اب شعور یا تو وقوف یا احساس یا ارادہ مگر ارادہ و وقوف تو بہ اعتبار پسندیدگی کے کوئی وقعت نہیں رکھتے اور پسندیدہ و خوشگوار احساس وہی ہے جو لذت ہے۔ ان دو اصولوں سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ہمیں اپنے افعال کو انصاف کے ساتھ کل ذی حس وجودوں کی مسرت کے زیادہ کرنے کی طرف رجوع کرنا چاہیئے۔

افادیت اور عقل سلیم۔ سجوک کہتا ہے کہ عقل سلیم کا اخلاق بہ حیثیت مجموعی ایسی افادیت ہے جس میں نہ تو غور و فکر سے کام لیا گیا ہے نہ قاعدے اور طریقے کا لحاظ کیا گیا ہے۔ اس امر کو دونوں تسلیم کرتے ہیں کہ سخاوت ایثار احتیاط اس اعتبار سے بہت قیمتی خوبیاں ہیں کہ ان سے عقلی مرحمت کے اصول کا اظہار ہوتا ہے۔ مگر خاص حالات میں بعد کے المناک نتائج کے خیال سے ان کو دبانا چاہیئے اس لئے گھر لٹانے کا نیاں بن کرنے اور تعصب آمیز ایثار و قربانی ان تمام چیزوں کو مذموم کہتے ہیں عقل سلیم اگرچہ سخاوت و مرحمت کو پسندیدہ جانتی ہے مگر ساتھ ہی یہ بھی کہتی ہے انسان کو اپنے ذاتی

اغراض و منافع پر سب سے زیادہ توجہ صرف کرنی چاہیئے۔ یہ نتیجہ افادیت کے بالکل مطابق ہے کیونکہ انسان میں اپنی مسرت کے زیادہ کرنے کی زیادہ قوت ہوتی ہے دوسروں کی مسرت کے بڑھانے کی اس قدر قوت نہیں ہوتی اور اگرچہ انصاف اور غیر جانبداری افادیت کی خاص خصوصیت ہے مگر ان فرائض کو جو محدود معاشری تعلقات سے انسان پر عائد ہوتے ہیں مثلاً جیسا کہ احسان مندی خاندان کی محبت وطن کی محبت سے ظاہر ہوتا ہے ان کو افادیت اور عقل سلیم دونوں تسلیم کرتے ہیں۔ کیونکہ اگر ان کو نظرانداز کر دیا جائے تو لذات بیحد کم ہو جائیں گی۔ عقل سلیم کے تعقلات عدالت میں افادی ملحوظات سے مختلف اور بعض اوقات متضاد عناصر پیدا ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ ان میں سے جس عنصر کو بھی صحیح طور پر کام میں لایا جائے گا تو اس معاشرۃ کی مسرت زیادہ ہوگی۔ لیکن سب کو پکے افادی معیار سے باقاعدہ منضبط حالت میں رکھنا چاہیئے۔ صداقت ایک افادی فریضہ ہے اور جن حالتوں کو عقل سلیم مستثنےٰ کرتی ہے وہ بھی افادی ہی نقطۂ نظر سے کرتی ہے مثلاً ایک مجرم کو اس لئے دھوکا دینا کہ وہ جرم سے باز رہے۔ یا ایک مریض کو اس کے فائدہ کی غرض سے دھوکا دینا یا خوش خلقی کی بنا پر جادۂ صداقت سے ذرا منحرف ہو جانا۔ اسی طرح سے دیگر فضائل پر بھی غور کیا گیا ہے۔

اطلاقات اثباتی اخلاقیت۔ باقاعدہ افادیت سے اس امر کا مطالبہ کیا جاتا ہے کہ وہ عام عقل کی اخلاقیت کی تصحیح و اصلاح کرے۔ رسم و رواج کے استبداد کا اس امر پر زور دیکر مقابلہ کرے کہ عمل صائب کا صرف ایک غیر مشروط معیار ہے لیکن بحیثیت مجموعی ایک افادی اپنے زمانے اور اپنے ملک کے مروجہ اخلاق میں مداخلت کرنے میں بہت ہی احتیاط سے کام لیگا۔ اس کی دو وجہیں ہیں۔ اول یہ کہ مروجہ اخلاق معاشری مسرت کے لئے ایک بہت بڑی قوت ہے اور اس کی پشت پر رسم و رواج کی قوت ہوتی ہے۔ اگر کردار کے نئے اصول اور قوانین بنائے جائیں گو وہ فی نفسہ اچھے ہی ہوں تو بھی ان کو یہ قوت حاصل نہ ہوگی۔ اس طرح سے ممکن ہے

نظری اصلاح کی کوشش سے عملی طور پر اندھیر مچ جائے۔ دوسرے یہ کہ عقل سلیم اپنے قانون کی بین مخالفت سے برگشتہ ہوئی ہے اور ممکن ہے کہ اس طرح سے ایک جلد باز مصلح اپنا اثر ہمیشہ کے لئے کھو بیٹھے۔ افادی بتدریج اصلاح کی کوشش کرتا ہے۔ اور بہ حیثیت مجموعی رواجی اخلاق ہی کی حمایت کرتا ہے۔

ایسے افعال کے متعلق جو فریضے سے تعلق نہیں رکھتے۔ افادیت عقل سلیم کی نسبت ضبط نفس کے سلبی فضائل پر زیادہ زور دیتی ہے اور ایسے کردار کی سفارش کرتی ہے جس سے قطعی لذت حاصل ہوتی ہے۔

انانیت و اخوانیت:۔ معقول انانیت کا اصول موضوعہ ایسا پتھر ہے جس سے پکے افادیہ اکثر ٹھوکر کھاتے ہیں کیونکہ وہ اس بات پر زور دیتے ہیں کہ تقسیم لذات میں غیر جانبداری اور انصاف سے کام لینا چاہیئے۔ اس اصول اور معقول مرحمت کے اصول میں ہمنوائی پیدا کرنا سجوک کے نزدیک اخلاقیات میں سب سے اہم مسئلہ ہے ان دونوں محرکوں کے مابین ہمنوائی قائم کرنے کو ایسا مفروضہ سمجھنا چاہیئے جس کی ہمارے فکر ایک بڑے شعبہ سے رفع تناقض کے لئے بہت ضرورت ہے اگر کوئی ایسی خارجی خیر ہو جس کو انسان واقعی طور پر خیر سمجھ سکتا ہو تو اس کے لئے دوسروں کی خیر کو اپنی خیر کے مساوی تسلیم کرنا لازمی ہے سجوک تقریباً ڈیکارٹ کی طرح سے کہتا ہے کہ میں دیکھتا ہوں کہ مجھے اس امر کا کہ مجھے دوسروں کے ساتھ ایسا ہی سلوک کرنا چاہیئے جیسا کہ انہی حالات میں میں ان سے توقع رکھتا ہوں۔ اور ایسا کام کرنا چاہیئے۔ جو میرے نزدیک عام خیر و مسرت کے لیے مفید ہو۔ ایسا ہی واضح اور غیر مشکوک ادراک ہوتا ہے جیسا کہ حساب یا اقلیدس کے کسی ضابطے کے صحیح ہونے کا ہو سکتا ہے یہ ہمارے اخلاقی وجدانات میں سے سب سے واضح اور یقینی ہیں اگرچہ خیر ذہنی ہمنوائی کہ ہمدردی یا مذہبی احکام کے ذریعے سے تجربی طور پر ثابت نہ کیا جا سکے مگر یہ اصول باقی رہتا ہے اسکا نہ تو ہمدردی کی بناء پر وجود ہے کیونکہ ہمدردی میں اکثر جانبداری ہوتی ہے اور نہ مذہبی احکام کی بناء پر کیونکہ ہم یقین کے ساتھ نہیں کہہ سکتے خدا ہم سے کس قسم کے افعال چاہتا ہے۔

(۵) افادیت پر عام تبصرہ

سجوک بحیثیت مجموعی انہیں اصول پر چلتا ہے جو ہیوم اور مل نے قائم کئے تھے مگر اس کو فلسفہ افادیت کا سب سے بڑا نمائندہ کہہ سکتے ہیں کیونکہ اس کی منطقی تحلیل اول الذکر دو فلسفیوں سے کہیں زیادہ کامل ہے۔ وہ اس امر کو تسلیم کرتا ہے کہ غیر جانبداری جو نظریہ کے لئے نہایت ہی ضروری ہے اس مفروضہ کے منافی ہے کہ ذاتی لذت یا ہمدردی محرک عمل ہو سکتی ہے۔ اس بارے میں وہ کانٹ سے بہت متاثر ہوا تھا۔ اور اگر یہ ترکیب غلط تسمیہ نہو تو اس کو کانٹی لذتی کہا جا سکتا ہے۔

اس تحلیل میں جس کی بنا پر سجوک یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ لذت اصلی خیر ہے دو اصول مضمر ہیں اول یہ کہ خیر قطعی کسی نہ کسی قسم کی شعوری زندگی ہے جس کی قیمت کا اس کے مافیہ کے ساتھ فہم ہوتا ہے۔ یہ فی نفسہ پسندیدہ ہوتی اور اس کے اندر اپنا اخلاقیاتی جواز اس کے ایک لاینفک جز کی حیثیت سے ساتھ ہوتا ہے۔ یونانی بحیثیت مجموعی انفرادی اخلاقیات کے اس اولین و بدیہہ اصول کو تسلیم کرتے تھے۔ اور قطعی طور پر اس کا انھوں نے کبھی انکار نہیں کیا۔ رواقیہ اور کلبیہ کے یہاں ضرور دب جاتا ہے جو عامل اور مانع عناصر پر ضرورت سے زیادہ زور دیتے تھے۔ جو ان حالات میں جن میں کہ انسان رہا کیا ہے۔ خیر کے لئے ضروری ہوتے ہیں۔ مگر کل خیر ان پر مشتمل نہیں ہے۔ کانٹ بھی اس کو دبا دیتا ہے کیونکہ وہ خیر کو فریضے کے تابع کر کے صحیح ترتیب کو الٹ دیتا ہے۔

اخلاقی لذتیت ۔ دوسرا اصول جس کا حوالہ دیا گیا ہے یہ ہے کہ تین نفسیاتی عناصر میں سے وقوف و ارادہ اخلاقی اعتبار سے کوئی اہمیت نہیں رکھتے اور پسندیدہ و خوشگوار شعور اور پسندیدہ و خوشگوار احساس یعنی لذت ایک چیز ہے معقول آدمی اس کو تسلیم کرے گا کہ فی نفسہ نہ تو وقوف مستحسن ہے اور نہ ارادہ اور یہ بھی اسی قدر صحیح ہے کہ اگر شعور میں کوئی پسندیدہ جزو ہوتا ہے تو وہ احساس ہوتا ہے وقوف احساس اور ارادہ مقرون ذہنی تجربات میں عموماً اس قدر باہم ملے جلے ہوتے ہیں کہ ہم کل تجربہ کو فی نفسہ پسندیدہ یا غیر پسندیدہ خیال کرتے ہیں اگر فلاطون کی طرح سے یہ تسلیم کر لیا جائے کہ کوئی تجربہ اس وقت تک فی نفسہ اچھا

ہو ہی نہیں سکتا جب تک کہ وہ خوشگوار نہ ہو تو اس کے معنی یہ نہ ہوں گے کہ لذت ہی ایک ایسا جزو ہے جو تجربہ کو اچھا بناتا ہے۔

سجوک اخلاقیاتی لذتیت کی تائید میں جو دلائل استعمال کرتا ہے وہ جیسا کہ پہلے کہہ چکے ہیں اس تقسیم پر مبنی ہیں جو اس نے ذہنی تجربہ کی احساس وقوف و ارادہ میں کی ہے۔ مگر اس قسم کی تقسیمات (جیسا کہ علماء نفسیات اچھی طرح جانتے ہیں) انتزاعات ہیں اور اس لئے ان سے بہت کچھ گمراہ ہونے کا احتمال ہوتا ہے ہم یہ جانتے ہیں کہ ان عناصر میں سے کوئی بھی کبھی علیحدہ واقع نہیں ہوتا اس لئے ہم یہ نتیجہ نکال سکتے کہ کسی خاص عنصر ہی سے تجربہ کو قدر و قیمت حاصل ہوتی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ احساس ذہنی حالت کی ایک کیفیت ہے جو اسی طرح دیگر عناصر سے علیحدہ نہیں ہو سکتا جس طرح رنگ و شکل مادہ کے بغیر نہیں ہو سکتے۔ احساسات صرف ان خاص عناصر کے ذریعہ سے یاد رہ سکتے اور شناخت ہو سکتے ہیں، جو ان کے ہمراہ ہوتے ہیں جن میں حس وقوف اور خاص قسم کی دلچسپیاں داخل ہیں۔ اس لئے یہ کہنا کچھ غلط نہیں ہے کہ ہم کو محض احساسات کا شعور نہیں ہو سکتا اور جب یہ کہتے ہیں کہ احساسات کا اخلاقیاتی اعتبار سے مقابلہ و موازنہ ہوتا رہتا ہے تو ہمارا مقصود ذہن کی ایسی حالتیں ہوتی ہیں جن میں خالص احساس کے علاوہ بھی بہت کچھ ہوتا ہے۔

مگر یہ بحث ایک حد تک محض لفظی ہے۔ اگر ایک ذہنی تجربے میں احساس لذت کے معنی تجربے کی خوشگواری کے ہوں (جس میں کہ خوشگواری کا شعور بھی داخل ہے تو یہ کہنا حقیقت کے عین مطابق ہوگا کہ جس تناسب سے اشیا سے ہم کو لذت نصیب ہوتی ہے اسی قدر وہ ہمارے لئے خوشگوار و پسندیدہ ہوتی ہیں۔ مگر یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ خوشگواری تجربے کا ایک اصلی جزو ہے اور اس سے علیحدہ نہیں کیا جا سکتا۔ مگر لذتیہ کا منشا یہ نہیں معلوم ہوتا۔ ان کا منشا یہ معلوم ہوتا ہے کہ لذت کچھ ایسی شئے ہے جو تجربے کے عناصر سے علیحدہ ہو سکتی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر

کسی شخص کو ایک پتھر کی دیوار کی طرف گھورنے سے ایسی لذت نصیب ہو جیسی کہ ایک خوبصورت مرغزار کا منظر دیکھنے سے ہوتی ہے تو وہ کہتے ہیں کہ یہ تجربے یکساں طور پر اچھے ہونگے۔

پس اگر احساس لذت کو تجربے کا ایک ایسا ذہنی عنصر سمجھا جائے جس کو علیحدہ کر سکتے ہیں تو یہ نتیجہ کہ لذت اس کی خوشگواری کا جوہر اصلی ہے، براہ راست تجربے سے غلط ثابت کیا جا سکتا ہے مثلاً میرا کسی منظر یا کھیل کو پسند کرنا اس منظر یا کھیل میں بعض خصوصیات کا ادراک کرنے پر مبنی ہے۔ ممکن ہے لذات بڑی حد تک پسندیدگی پر مبنی ہوں مگر یہ وہ چیز تو نہیں ہے جسکو پسند کیا گیا ہے۔ اگر ہم ہیوم کے اس بہت ہی مشکوک نظریے کو تسلیم بھی کر لیں، کہ لذت پسندیدگی ہے تو بھی یہ کہنا تو بالکل لغو ہو گا کہ پسندیدہ شئے پسندیدگی ہے۔ دوسری مثال لو۔ جب کوئی حکیم یا ماہر ریاضی کوئی نیا قانون یا نیا واقعہ دریافت کرتا ہے تو اس فوری خوشی کی وجہ یہ یقین ہوتا ہے کہ میں نے ایک حقیقت کا انکشاف کیا ہے وہ اس حقیقت کو اچھا سمجھتا ہے نہ کہ اس خوشی کو جو اسے اسکے دریافت کرنے کی وجہ سے ہوتی ہے۔ اگر قانون غلط ثابت ہو تو وہ اپنے غلط یقین کو بھی ناپسند کرتا ہے اور اس لذت کو بھی جو اسکو اسکے منکشف ہونے میں ہوئی تھی۔ اس سے بھی یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ جس چیز کو پسند کرتا ہے وہ حقیقت ہے لذت یا خوشی نہیں ہے۔

لذتیہ کا استدلال اس مغالطہ آمیز منطقی انتاج پر مبنی ہے کہ ایک تجربے کے کامل طور پر خوشگوار ہونے کیلئے لذت ضروری ہے اسلئے یہ اس خوشگواری کا اصل جوہر لذت ہے، اسی قسم کا گمراہ کن استدلال اس امر کے ثابت کرنے کیلئے کیا گیا ہے کہ مادہ کا اصل جوہر امتداد ہے، کیونکہ ہر قسم کا مادہ ممتد ہوتا ہے یا یہ کہ مادہ کا اصل جوہر حرکت ہے۔ کیونکہ ہر قسم کا مادہ متحرک ہوتا ہے۔ یا یہ کہ یہ ناقابل نفوذ ہے کیونکہ ہر قسم کے مادے میں کسی نہ کسی حد تک یہ خصوصیت موجود ہوتی ہے۔ اس لئے کہ

تمام اچھی چیزوں میں لذت ہوتی ہے، یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ اچھائی اور لذت ایک شئے ہیں۔ جیساکہ فلاطون نے ثابت کیا ہے کہ اس کے معنی تو یہ ہونگے۔ کہ خیر یا اچھائی ایک متناقض تعقل ہے۔ کیونکہ مختلف لذات ایک دوسرے سے متصادم ہوسکتی ہیں۔

اس لئے معیاری تجربہ محض احساس ہی نہیں ہے بلکہ ایک سنجیدہ حالت ہے جس میں علم و احساس پوری طرح پر عمل کرتے ہیں اور ارادہ بغیر پابندی و مجبوری کے حرکت کرتا ہے۔

مسرت کی کمیت کا تعین:۔ افادیت پر یہ اعتراض بھی ہوسکتا ہے کہ اس کا اساسی اصول یعنی یہ کہ زیادہ سے زیادہ تعداد کی بڑی سے بڑی مسرت کی جستجو کرو بظاہر صحیح و قطعی معلوم ہوتا ہے مگر در اصل نہیں ہے کمیت مسرت کا تعقل اسوقت تک واضح نہیں ہوسکتا جب تک کہ یہ ثابت نہ کیا جائے کہ عملی صحت کیساتھ مسرت کی ناپ تول کیونکر کریں۔ اور یہ مسئلہ اسقدر دشوار ہے کہ آج تک حل نہیں ہوا۔ نہ یہ بتایا گیا ہے اس اصول کو بنتھم کے اصول انصاف (یعنی ہر شخص کو ایک شمار کیا جائے اور کسی کو ایک سے زیادہ شمار نہ کیا جائے) کے ساتھ کیونکر ترکیب دیا جائے۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ دونوں اصول عملی طور پر ایک دوسرے سے متصادم ہوجائیں۔ ممکن ہے آئندہ یہ نقائص ایک حد تک رفع ہوجائیں اور معاشرتی تقسیم کا کوئی ایسا نیا اصول دریافت ہوجائے جس میں افادیت کا اصول ہاتھ سے نہ جائے۔

اس نظریہ میں کہ خیر کی کمیت ہوسکتی ہے ایک مستقل حقیقت یہ معلوم ہوتی ہے کہ زندگی میں معاشرتی خیر کے مدارج ہیں اور یہ کہ معاشرت کی موجودہ حالت کی اصلاح ہوسکتی ہے اور یہ کہ اگرچہ اس دنیا میں انسانی کوشش سے "بہترین" حاصل نہ ہوسکے مگر ممکن ہے کہ "بہتر" حاصل ہو جائے اس طرح سے معاشرتی خیر میں ایسا معلوم ہوتا ہے ایک صفت ہے۔ جسکا تعداد و کمیت سے اظہار ہوسکتا ہے اور وہ ترتیب ہے۔ اگر ا ب ج تین حقیقی یا فرضی معاشرتی حالتیں ہوں۔ تو یہ کہنے میں کہ

اُب سے بہتر ہے اور ب، ج سے بہتر ہے، ہم ان کو ایک ایسے سلسلے میں ترتیب دے رہے ہیں جس طرح کہ اعداد قدرتی طور پر واقع ہوتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ایک معاشری گروہ کی عام خیر میں تعداد کا لحاظ بھی بہت ضروری ہے۔ اگر ایک یا زائد افراد گروہ کی مسرت و عافیت عام مسرت و عافیت میں خلل انداز ہوئے بغیر ترقی کرتی ہے، تو یہ ایک بدیہی امر ہے کہ یہ ترقی کل گروہ کی ہو گی اور یہ ترقی ان اشخاص کی تعداد کے متناسب ہو گی جو اس سے بہرہ ور ہوں گے۔ لیکن اگر بعض کی مسرت زیادہ کرنے کے لئے بعض کی مسرت قربان ہو جاتی ہے تو اب ہمارے پاس یہ معلوم کرنے کا کوئی ذریعہ نہیں ہے کہ آیا عام مسرت و عافیت میں ترقی ہوئی یا نہیں اور آیا یہ تغیر قطعی طور پر خیر بھی ہے یا نہیں۔ ہم ایک شخص کی بدحالی اور مصیبت کو دوسرے شخص کی خوش حالی اور مسرت سے تفریق کر کے یہ نہیں بتا سکتے کہ حاصل تفریق آیا مثبت ہے یا منفی۔ نہ کسی اور طرح سے اس کی مقدار کو متعین کر سکتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ اگر خوشحالی اچھی اور مصیبت بری ہے تو تغیر اچھا اور برا دونوں ہو گا، اور اس سے ایسا معلوم ہوتا ہے (جس پر اب ہم زیادہ تفصیل سے بحث کریں گے) کہ افادی تعقل خیر کو جن اشکال میں اس کے بڑے حامی پیش کرتے ہیں ان صورتوں میں یہ خود اپنی تنقیض کرتا ہے۔

افادی تصور خیر میں منطقی نقص :- اس سے پہلے بیان کر چکے ہیں کہ سجوک معقول محبت نفس کے اصول کو بدیہی کہتا ہے۔ یہ خیال رکھنا چاہئے کہ یہ وجدانی اصول ہے جس سے اس حقیقی ذمہ داری کا اظہار ہوتا ہے جو بعض اوقات نظر انداز ہو جاتی ہے۔ یہ محض اس امر کا دعویٰ ہی نہیں کہ ہر شخص کا اپنی خیر و فلاح کے لئے سعی کرنا اور اس کے فکر میں رہنا لازمی ہے۔ اب سجوک اس امر کو تو تسلیم کرتا ہے کہ اگر محبت نفس اور مرحمت میں تصادم واقع ہو تو اس کا کوئی قطعی اعتقادی حل موجود نہیں ہے۔ وہ اس قدر محتاط ہے کہ یہ نہیں کہتا، کہ عقل عملی ان دونوں میں ہمنوائی

پیدا کرنیکی جو ضرورت محسوس کرتی ہے وہ اس امر کا ثبوت ہے کہ اس قسم کی ہمنوائی ممکن ہے۔ وہ حل جو شیفٹسبری بٹلر اور ہچیسن یا کانٹ نے پیش کئے ہیں، ان کو وہ بدیہی یا لازمی تسلیم کرنے کے لئے تیار نہیں ہے۔

یہ وقت جس کو سجوک پوری طرح پر تسلیم کرتا ہے یہ بالیقین ثابت کرتی ہے کہ اصول مرحمت اصول محبت نفس کا اس وقت تک منافی رہیگا جب تک کہ خیر کو لذت کے مطابق سمجھا جائے گا۔ یہی خیال واقعہ یہ ہے کہ تصور خیر میں جس طرح پر اس کو افادیہ بیان کرتے ہیں تناقص کا باعث ہے اگر ہم شیفٹسبری کا یہ ثبوت تسلیم بھی کرلیں کہ جو افعال فاعل کے لئے سب سے زیادہ خوشگوار ہوتے ہیں وہ دراصل وہی افعال ہوتے ہیں جن سے عام مسرت میں اضافہ ہونے کا امکان ہوتا ہے۔ اس ثبوت سے جو ہمنوائی قائم ہوتی ہے، وہ محض خارجی اور عارضی ہے یہ ہمنوائی ہالبس کی سیاسی ہمنوائی سے کچھ زیادہ مختلف نہیں ہے کیونکہ یہ محض اس پر مشتمل ہے کہ فطرت نے ہمدردی اور معاشری احساسات کے ذریعے سے کچھ ایسا انتظام رکھا ہے کہ مخالف اغراض متصادم نہیں ہوتیں۔ مگر واقعہ یہ ہے کہ اغراض میں کوئی حقیقی واقعی ہمنوائی نہیں ہے۔

ہم منطقی دشواری اصول محبت نفس کو مسترد کرکے بھی رفع کر سکتے ہیں مگر یہ ایک عملی لغویت ہوگی کیونکہ یہ تسلیم کرنے میں کہ خیر ایسی شے ہے جس کے لئے کوشش کرنی چاہئے، میں اس خیر کو اپنے سے مخصوص کرتا ہوں اور اس کو اپنی خیال کرتا ہوں۔ علاوہ بریں خود اپنی خیر کو مستثنےٰ کر دینا اصول انصاف کے منافی ہوگا۔ اور انائیت معکوس کی طرف لے جائیگا۔ اگر خیر لذت کے مطابق یا عین ہو تو ایک غایت کی خیر یا اچھائی فاعل کے لئے اس لذت کے تناسب ہوگی، جو اس کے حصول سے اس کو نصیب ہوگی لیکن ایک شخص کی لذت اگرچہ یہ کہا گیا ہے کہ یہ ہمدردی سے منتقل ہوسکتی مگر بطور احساس کے دوسرے شخص کی لذت سے بالکل ممیز و علحدہ ہوتی ہے۔ مختصر یہ کہ اخلاقیاتی لذتیت درحقیقت انائی لذتیت کے مطابق ہے

اور اگر اصول محبت نفس کو ایک ثانوی درجہ نہ دیا جائے تو یہ ابیقوریت کی طرف لیجاتی ہے۔

اس مقام پر فلاطون کے نظریۂ وحدت خیر کی منطقی قدر و قیمت بالکل واضح ہو جاتی ہے خیر کو اگر لذت کے مطابق قرار دیا جائے تو اس میں منطقی وحدت نہیں پائی جاتی۔ یعنی یہ خود اپنی تنقیص کرتی ہے کیونکہ میری لذت کسی دوسرے شخص کی لذت نہیں ہو سکتی۔ یہ تناقض اٹھارھویں صدی کے کل وجدانی فلسفہ کے اندر موجود ہے کیونکہ وہ فضیلت اور عام مسرت کو دو ممیز انتہائی غایتیں خیال کرتے ہیں اور دونوں مساوی طور پر خیر ہیں۔ یہ امتیاز اس اعتقاد سے رفع نہیں ہوتا کہ فضیلت ہمیشہ مسرت کا باعث ہوتی ہے اب وہ خواہ تو دنیا میں ہو یا عقبیٰ میں اگر ہم محبتِ نفس کو مرحمت و فضیلت سے ایک بار علیحدہ کر لیں، تو پھر ان کو متحد نہیں کیا جا سکتا۔ در اصل ضرورت اس بات کی ہے کہ ارسطو کے اس نظریئے کی سی سادگی پیدا کی جائے کہ فرد کی مسرت و طمانیت اس میں ہے کہ وہ خارجی خیر کو سمجھے۔ اور اس کو حاصل کرے یہ کہ مسرت افعال حسنہ کا کوئی محض خارجی نتیجہ نہیں ہے بلکہ یہ اعمال نیک ہی ہوتے ہیں چنانچہ اسپی نوزا کہتا ہے "مسرت ذی فضیلت افعال کا کوئی معاوضہ نہیں ہوتی بلکہ خود فضیلت ہوتی ہے"۔

لیکن اگر اس نظریئے کو انانی لذتیت سے بچنا ہے تو یہ ثابت کرنا ضروری ہے کہ "مطلق اور عام خیر کا تصور ممکن ہے اس مسئلے کو گرین نے حل کرنے کی کوشش کی ہے۔

باب ۸

ارتقائی فطریئت

ڈارون و اسپنسر

تاریخی حیثیت :— جدید اخلاقی فطریئت کا آغاز ہالبس سے ہوا ہے۔ یہ بیان ہو چکا ہے کہ وہ بقائے نفس و تشفی نفس کی تسویقات کو کل زندہ اجسام کے عمل کے اصلی و اساسی اصول کہتا ہے اور تمام نام نہاد کریمانہ و معاشری جذبات و تاثرات کو ان میں تحویل کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس انانیئت قطعی کی بٹلر نے اصلاح کی اور اول تو (شیفسٹبری کی تقلید میں) یہ بتایا کہ بے غرضانہ معاشری تاثرات و تسویقات فطرت انسانی میں واقعاً پائے جاتے ہیں اور دوسرے یہ کہ اگرچہ ہمیشہ ضمیر کے حکم کو نہیں مانا جاتا مگر اس سے انسان کو ایسا محرک ملتا ہے جس کی بنا پر وہ اپنے ذاتی اغراض کو قومی اغراض پر قربان کر دیتا ہے۔ دوسرے نظرئیے میں اس کی کانٹ نے بھی تائید کی ہے جو اس امر پر زور دیتا ہے کہ فریضہ کا شعور ذاتی رجحانات پر غالب آسکتا ہے۔ اگسٹ کامٹ اس سے بھی آگے بڑھ جاتا ہے اور

یہ کہتا ہے کہ انفرادی مسرت کے حصول کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ ذاتی اغراض کو اخوانی جذبات کے قطعی طور پر تابع کر دیا جائے۔ اس طرح سے وہ تشفی نفس اور تشفی غیر کے محرکات کو بالکل ایک کر دینے کا مدعی ہے۔ فشٹے اور ہیگل نے عقلیتی نقطۂ نظر سے یہ تعلیم دی کہ انسان کی ذاتی اغراض کا تحقق صرف اس طرح پر ہو سکتا ہے۔ کہ وہ اپنی ذاتی اغراض کو ایک بڑے جسد یعنی معاشرہ کی اغراض کے مطابق سمجھے۔

ان نتائج سے اس کی وجہ بھی معلوم ہو جائیگی کہ ارتقائی فطریئیت کا نقطۂ آغاز ہابس سے کیوں بالکل مختلف ہے۔ ارتقائی فطریئیت خالص اخوانی (یعنی قوم کو باقی رکھنے والے) محرکات وتسویقات کے وجود کو بھی اسی طرح مسلمات کے طور پر تسلیم کرتی ہے جس طرح خالص انانی (نفس کے باقی رکھنے والے) محرکات کے وجود کو اور دونوں کی قدر وقیمت اور اصلیت کی ایک نئے اصول سے توجیہ کرنے کی کوشش کرتی ہے۔

ارتقا:۔ ارتقا کا وسیع ترین مفہوم یہ ہے کہ بظاہر پیچیدہ اشکال کا بظاہر سادہ اشکال سے نشوونما پانا مثلاً بیج کا ارتقا درخت میں ہو جاتا ہے اگرچہ نظر کو یہ درخت سے بہت کم پیچیدہ معلوم ہوتا ہے اور موجودہ مملکت کا بھی حکومت کی نسبت بہت ہی ابتدائی اشکال سے ارتقا ہوا ہے۔ ارسطو کا ایک متبع ارتقا کو ایسا تغیر کہہ سکتا ہے جس سے بالقوہ (جو شے محض بیج یا امکان کی صورت میں ہوتی ہے) بالفعل میں منتقل ہو جاتا ہے۔ مثلاً بیج میں بالقوہ پھل موجود ہوتا ہے جو بیج کی بالفعلیت ہے۔ اس میں شک نہیں کہ نشوونما کا پتہ لگا کر توجیہ کرنے کا خیال نیا نہیں ہے۔ مگر ایک باقاعدہ فلسفیانہ طریقہ کی حیثیت سے سب سے پہلے اس کو کامٹ اور ہیگل نے استعمال کیا ہے اگرچہ دونوں اس کو بہت ہی مختلف معنی میں استعمال کرتے ہیں۔ کامٹ علوم کے نشوونما کا تاریخی طور پر پتہ چلاتا ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ سادہ پیچیدہ سے پہلے ہوتا ہے اور ہر بعد کی نوبت پہلی نوبت کے نتائج سے کام لیتی ہے۔ اس کے نزدیک علوم کی تعلیم اسی اصول پر ہونی چاہیئے کیونکہ یہی فطری اصول ہے۔

کانٹ کا طریقہ زیادہ تر تجربی یا تشریحی ہے۔ اس کے برعکس ہیگل کا طریقہ عقلی ہے وہ اس کے ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ علم اور معاشری و اخلاقی معاہد کی واقعی ترقی ایک لازمی شئے ہے کیونکہ اس میں عقل کا اظہار ہوتا ہے ارتقا سے عقل یا ذہن کا اظہار ہوتا ہے

ڈارون اور اسپنسر جو لفظ ارتقا استعمال کرتے ہیں اس میں نشو ونما کا مفہوم بھی شامل ہے مگر اس امر پر بھی خصوصیت کے ساتھ تاکید کی جاتی ہے نشو ونما میں نئی اشکال کی پیدائش نہیں ہوتی بلکہ جو کچھ موجود ہوتا ہے اس کا لازمی نتیجہ برآمد ہوتا ہے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ نشو ونما محض افراد ہی کا نہیں ہوتا بلکہ اقوام و معاہد حتیٰ مادی نظامات تک کا ہوتا ہے اس لفظ کے معنی کو قطعی طور پر مقرر کرنے کے صرف ایسے اصول کو بیان کر دینے کی ضرورت ہے جس سے نشو ونما ہوتا ہے۔ اور اس کا اصول یا تو ایسا قانون ہو سکتا ہے جو میکانیکی طور پر عمل کرے۔ (مثلاً بقائے اصلح) یا معیاری غایت ہو سکتی ہے جس کو فطرت یا وہ ذہن جو فطرت میں کار فرما ہے اپنا مقصود بنائے۔ جب تک کہ ارتقا سے کسی عملی طریقہ یا غایت کا مفہوم متصور نہ ہو اس وقت تک اس کے معنی تفسیر سے کچھ زیادہ نہیں ہو سکتے۔

(۱) ڈارون

فطری ارتقا۔ فطری ارتقا کا تجربی افتراضیہ اگرچہ دائرہ علم میں کانٹ کے بیان سے مترشح ہوتا تھا اور حیاتیات میں اور حکما کے یہاں بھی موجود تھا مگر یہ چارلس ڈارون کے نام سے خاص طور پر تعلق رکھتا ہے کیونکہ اسی نے سب سے پہلے ان واقعات کو جمع کیا جن کی اس کی تائید و حمایت کے لئے ضرورت تھی اس کے نزدیک اس اصول کے یہ معنی ہیں کہ کل ذی حیات انواع نباتات حیوانات و انسانات سب کے سب در اصل زندگی کی کم ترقی یافتہ اشکال سے عالم وجود میں آتے ہیں اور یہ کہ انواع میں امتیاز ان انواع کی بقا سے ہوا ہے جن کے اعضاء و قویٰ اس ماحول کے مناسب ہیں جن کے

اندر یہ واقع ہو گئے ہیں۔ اس طرح بقائے اصلح ایسی تدبیر ہے جس کے ذریعہ سے کہا جاتا ہے کہ ارتقا واقع ہوتا ہے اور اس امر کو ڈارون کشمکش حیات کہتا ہے۔ ہر فرد کشمکش حیات یا تنازع بقا میں مصروف ہے اور یہ کچھ تو ماحول کی بیجان چیزوں سے ہوتی ہے اور کچھ زندہ اجسام کے ساتھ۔ نتیجہ اس کا یہ ہوتا ہے کہ صرف وہ باقی رہتے ہیں جن کو کشمکش میں مناسب آلات مدافعت میسر ہوئے ہیں۔ وہ عمل جس کے ذریعہ سے غیر موزوں اور ناقابل صفحہ ہستی سے محو ہو جاتے ہیں اور موزون و طاقتور باقی رہتے ہیں، اس کو ڈارون استعارۃً انتخاب فطرت کہتا ہے۔ بقائے نسل کی توجیہ میں اس اصول سے کام لینے کے لئے بطور زاید میکانیت (اب خواہ یہ اصلی یا اتفاق سے نشوونما پا گئی ہو) ایک قسم کے توارث کو بھی فرض کرنا پڑے گا جس کی رو سے زندگی کے محفوظ رکھنے والے آلات ورجحانات والدین سے اولاد کی طرف منتقل ہوئے ہیں۔

ڈارون کو زیادہ تر انواع کے طبیعی ارتقا سے دلچسپی تھی لیکن اس نے اخلاقی جبلتوں کی بھی اسی طرح سے توجیہ کرنے کے امکان کی طرف توجہ دلائی ہے۔ اس موضوع پر تفصیلی بحث ہربرٹ اسپنسر کی ہے۔ مگر اس نے تصور ارتقا کو ڈارون سے بالکل علیحدہ معنوں میں لیا ہے اور اس کو اخلاقیات ہی پر نہیں بلکہ کل انسانی معاہد ورواجات پر منطبق کرنے کی کوشش کی ہے

(ب) ہربرٹ اسپنسر

وہ غایت جو فطرت نے انسان پر عائد کی ہے زندگی ہے اسپنسر ارتقا سے اجسام کے طبیعی نشوونما (حیاتیات) ہی میں کام نہیں لیتا بلکہ بنی نوع انسان کے اخلاقی نشوونما (اخلاقیات) اور معاشروں کے ارتقا (اجتماعیات) میں استعمال کرتا ہے۔ وہ ڈارون کے متعلق ارتقا یعنی انواع کے ممیز ہو جانے کو تسلیم کرتا ہے مگر اس کی تعمیم کرتا ہے۔ اس طرح سے کہ وہ اس کو ایک

ایسا عمل سمجھتا ہے جسکی وجہ سے ہم جنس مختلف الجنس ہو جاتے ہیں اور سادہ پیچیدہ بنجاتے ہیں۔ ہر حالت میں ابتدائی اور مقابلتہً ضروریات کے کم تسویقات سے تنازع بقا کی بنا پر زیادہ اور زیادہ کثیر تسویقات کی طرف تغیر ہوتا ہے جس میں کہ گرد و پیش کے حالات کے مطابق بنجانے کی قوت کی زیادتی ہمیشہ مفید ہوتی ہے۔ فطرت نے جو معروضی غایت ہم پر عائد کی ہے وہ زندگی ہے..... انفرادی جسم کی زندگی اور اس کے واسطے سے بقائے نسل۔ زندگی کی تعریف اسپنسر اس طرح سے کرتا ہے کہ داخلی تعلقات کی خارجی تعلقات کے ساتھ مسلسل مطابقت زندگی ہے +

موضوع اخلاقیات ارتقا کے دوران میں بقائے اصلح کے ذریعہ سے اجسام میں اپنے افعال کو مختلف غایات کے مطابق کرنے کی ایک مفید قوت پیدا ہو جاتی ہے مثلاً غذا کا حاصل کرنا یا خطرہ سے بچنا۔ افعال کے اس تطابق کو کردار کہتے ہیں کردار میں مزید ارتقا ہوتا ہے کیونکہ جوں جوں غایات و مقاصد کثیر و مختلف ہوتے جاتے ہیں زندگی کا طول و عرض اور اس کی شدت بھی بڑھتی جاتی ہے۔ کردار کا ارتقا تین جہتوں میں ہوتا ہے کیونکہ فرد کی فوری غایتیں بھی تین ہو سکتی ہیں خود اپنی زندگی کا تحفظ اولاد کی زندگی کا تحفظ اور نسل کی زندگی کا تحفظ ارتقا کے جوں جوں اعلیٰ مدارج کی طرف جاتے ہیں مذکورہ بالا ہر سہ اعتبارات زندگی کی زیادہ حفاظت ہوتی ہے اخلاقیات کا موضوع وہ صورت جو کردار کُلّی اپنے ارتقا کے آخری منازل میں اختیار کرتا ہے۔

نیک و بد یا خیر و شر:۔ ان اصطلاحوں میں عموماً محض مقررہ غایات کا حوالہ ہوتا ہے۔ چنانچہ اچھا چاقو وہ ہے جو اچھی طرح سے کاٹتا ہے بری چھتری وہ ہے جس میں سے پانی ٹپکتا ہے۔ علیٰ ہذا یہ ذی حیات اجسام پر بھی صادق آتا ہے۔ اس میں یہ اصطلاحیں کردار کے متعلق استعمال کیجاتی ہیں اور ان میں غایت زندگی مضمر ہوتی ہے۔ اس اصول کو جب کردار کی تین قسموں پر استعمال کیا جاتا ہے تو ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ افعال کو نیک وبد

یا خیر و شر اس حد تک کہتے ہیں جس حد تک کہ انسان اس کی اولاد یا اس کے ابنائے جنس کی کامل زندگی کے لئے مفید یا مضر ہوتے ہیں ؛

اخلاقیاتی غایت ۔ لذت ۔ اب ایک ایسی دقت نمودار ہوتی ہے جو فطرئیت کی تمام اقسام کے ساتھ لگی ہوئی ہے ۔ فطرت نے جو غایت ہم پر عائد کی ہے وہ زندگی ہے ۔ مگر ممکن ہے کہ ذی شعور موضوع کے لئے زندگی ناپسندیدہ اور غیر خوشگوار ہو ۔ اور اس لئے معمولی معنی میں اخلاقاً قابل اعتراض ہو ۔ قنوطی کہتا ہے کہ زندگی رہنے کی قابل نہیں اس لئے اس کا تباہ کر دینا فرض ہے ۔ رجائی کہتا ہے کہ زندگی فی نفسہ ایک خوشگوار شے ہے ۔ اسپنسر کہتا ہے قنوطیہ اور رجائیہ دونوں اس باب میں تو متفق ہیں کہ زندگی اگر مولم احساس سے اگر خوشگوار احساس زیادہ لاتی ہے تب تو یہ اچھی ہے ورنہ بری ۔ اسپنسر خود لذتی رجائی ہے اس کے نزدیک حیاتیاتی اور اخلاقیاتی تعقلات خیر و شر میں جو اختلاف ہے وہ ارتقا کے دور میں مٹ جائیگا ۔ جب سے ذی حیات مخلوق میں حس پیدا ہوتی ہے تو صرف وہی باقی رہتے ہیں جن کو بحیثیت مجموعی زندگی کے تحفظ کا اہتمام کرنے میں لذت حاصل ہوتی ہے ؛

اسپنسر کے خیالات ارتقائے کردار پر

اس پر اسپنسر چار پہلوؤں سے بحث کرتا ہے یعنی طبیعی حیاتیاتی نفسیاتی اور اجتماعیاتی پہلوؤں سے اور ہر پہلو سے اخلاقی کردار ارتقار کی سب سے بلند منزل پر ثابت ہوتا ہے ؛

(۱) طبیعی نقطۂ نظر سے ارتقا غیر متعین و غیر مطابق سے متعین و مطابق کی طرف ہوتا ہے ۔ اس کے مطابق اخلاقی کردار مقررہ اصول کا پابند ہوتا ہے بداخلاقی یا غیر اخلاقی کردار بے ثبات و غیر مستقل ہوتا ہے ؛

(۲) طبیعی نقطہ تو محض صوری ہے مگر حیاتیاتی نقطۂ نظر کردار پر اس کی فطری غایت کے اعتبار سے بحث کرتا ہے (یعنی زندگی کے طول و عرض کا لحاظ

کر کے)، اور اس طرح اس سے اخلاقی افعال کے جانچنے کا ایک معیار دستیاب ہوتا ہے۔ صاحب اخلاق شخص وہ ہوتا ہے جس کے کل افعال اور اعمال حالات زندگی کے مطابق انجام پاتے ہیں۔ ہر وظیفہ اور ہر فعل پر عمل ہونا ایک معنی کر کے اخلاقی فریضہ ہوتا؛

حیاتیاتی نقطۂ نظر احساس و عمل کے مابین علّی تعلق کے خیال کو داخل کر دیتا ہے۔ ذی حس حیوانات ان افعال و اعمال کے بجالانے کی کوشش کرتے ہیں جن سے ان کو لذت نصیب ہوتی ہے اور ان سے بچتے ہیں جن سے تکلیف یا دکھ پہونچتا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ذی حس زندگی کا ارتقا صرف اس صورت میں ہو سکتا ہے کہ لذت بخش افعال زندگی کی بقا میں ممد و معاون ہوں۔ اس طرح یہ نتیجہ کہ فطرت اپنی غایت (یعنی زندگی) اور انسان کی اخلاقیاتی خیر (یعنی لذت) کے مابین ایک طرح کی ہمنوائی پیدا کر دیتی ہے ارتقائی اصول سے مستنبط ہوتا ہے۔ تجربے سے اس نتیجے کی تصدیق ہوتی ہے کیونکہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کی لذت سے حیاتی قوتیں بڑھ جاتی ہیں جس سے زندگی بڑھتی ہے برخلاف اس کے الم حیاتی قوتوں کو کم کرتا ہے۔ لذت حیاتیاتی اور اخلاقیاتی دونوں پہلوؤں سے زندگی کے لئے مفید ہوتی ہے اگرچہ اس کے بعض بالواسطہ نتائج بعض اوقات مضر ہوں۔ دوران ارتقا میں یہ اتفاقی مضر نتائج رفتہ رفتہ مٹ جائینگے اور لذت بخش اور نفس و نسل کے باقی رکھنے والے افعال آخر کار ایک ہو جائینگے؛

(۳) ارتقائے کردار کے نفسیاتی پہلو میں اسپنسر یہ تسلیم کرتا ہے کہ احساسات اور حسیں شعور کے عناصر اصلی ہیں۔ احساسات ممکن ہے کہ یا تو فوری حسیں ہوں یا تصوری (استحضاری) احساسات ہوں جن کا تعلق کسی ممکن مستقبل کے ساتھ ہو (مثلاً انتظار امید خوف) دوران ارتقا میں فوری سادہ حسیں آنے والی حسوں کے نسبتہً پیچیدہ تصورات کے تابع ہو جاتی ہیں۔ مستقبل کی طرف دیکھنے کی یہ قوت بالعموم بقائے زندگی کے لئے مفید ہوتی ہے۔ اور اس طرح نفسیاتی نظرئے اور حیاتیاتی نظرئے میں اتحاد ہو جاتا ہے۔

اگے بعیدی خیر کو قریبی خیر کی نسبت زیادہ اہم سمجھا جاتا ہے اور اس طرح سے ذمہ داری (یعنی فوری تسویق کے دبانے کی محسوس ضرورت) ایک محرک کو دوسرے پر غالب کرنے اور قیمتوں کا معیار قائم کرنے کا احساس پیدا ہو جاتا ہے۔ اس نقطہ سے اخلاقی احساسات سب سے بلند پایہ ہیں مثلاً دیانت و صداقت فوری نفع کی خواہش کو دباتے ہیں۔ اسپنسر اس امر پر بھی زور دیتا ہے کہ بعیدی خیر کا اقتدار غیر مشروط نہیں ہوتا۔ ہر موقع پر حال کو مستقبل پر قربان کر دینا محض لغو اور خودکشی کے مساوی ہو گا۔ کیونکہ خیر کا حصول تو حال میں ہوتا ہے اور اس کو صرف اس لئے ملتوی کر دیا جاتا ہے کہ اس کا تحقق دوسرے حال میں ہو جائے۔

فریضہ یا اخلاقی ذمہ داری کی حس ایک علیحدہ و بے تعلق استحضاری احساس نہیں ہوتا بلکہ یہ ایسا تصور ہوتا ہے جو ان تمام استحضاری احساسات کے ساتھ ہوتا ہے جن میں جبر و اقتدار کے دو عنصر موجود ہوتے ہیں۔ احساس جبر خلاف ورزی کے فطری نتائج کے تصور سے پیدا ہوتا ہے اور قانونی سزاؤں کے خیالات سے اور بڑھ جاتا ہے۔ اسپنسر کہتا ہے کہ "فریضہ یا اخلاقی ذمہ داری حس محض عارضی ہے جب اخلاق ترقی کر جائیگا تو یہ کم ہو جائے گی۔ اس سے اس کا یہ منشا ہے کہ جوں جوں ارتقا کی اعلیٰ منازل آتی جائینگی ایسے افعال جو اخلاقی اعتبار سے اچھے کہلانے کے مستحق ہیں خود بخود اس فوری لذت کی بنا پر ہو جایا کرینگے جو ان سے فاعل کو نصیب ہوتی ہے"۔

(۴) ارتقائے کردار کا اجتماعیاتی پہلو انسانی معاشروں کے لئے صحیح طور پر زندگی بسر کرنے کے فطری قوانین دریافت کرتا ہے۔ کسی خاص معاشرہ یا مملکت کے لئے ان قوانین کا تعین اس شرط سے ہوتا ہے کہ اس کے افراد میں سے ہر ایک کی زندگی "طول و عرض دونوں میں یکساں طور پر بڑی سے بڑی ہو" اسپنسر غالباً یہ فرض کرتا ہے کہ فطرت فرد کی نسبت نسل کے تحفظ کا زیادہ لحاظ کرتی ہے اور اس لئے بحیثیت غایت کے معاشری جسد کی زندگی اس کے اعضا سے بالاتر ہونی چاہیئے۔ اسی بنا پر فرد سے اکثر

اس امر کا مطالبہ ہوتا ہے کہ وہ اپنی زندگی قوم کی خاطر قربان کر دے مثلاً دوسری اقوام کے ساتھ جنگ کرتے وقت۔ مگر یہاں اس دشواری کا سامنا ہوتا ہے کہ اصلی غایت افراد کی صلاح و فلاح ہے۔ اقوام اس لئے عالم وجود میں آئی ہیں کہ عموماً فرد کو دوسروں کے ساتھ ملکر رہنے میں نفع ہوتا ہے۔ علاوہ بریں نسل بھی تو افراد ہی سے قائم ہوتی ہے۔ اس تناقض کو ارتقا انفرادی و اجتماعی خیر کا فرق مٹا کر رفتہ رفتہ رفع کرتا ہے۔ یہ دو طریق پر واقع ہوتا ہے اول مختلف ممالک کے باہمی تعلقات کی اصلاح کر کے جس سے جنگ کا رفتہ رفتہ خاتمہ ہو جائیگا۔ دوسرے ایک ہی مملکت کے افراد کے باہمی تعلقات کی اصلاح کر کے ؛

معاشری ارتقا کی حدود :۔ اجتماعی زندگی کے منافع سے معاشرہ کا ہر فرد بہرہ مند ہوتا ہے اور یہ منافع اتحاد عمل سے پیدا ہوتے ہیں اس کے لیے لازمی شرطیں یہ ہیں کہ معاشرہ کے افراد ایک دوسرے پر حملہ کرنے سے پرہیز کریں۔ اور باہمی معاہدات کی تکمیل و پابندی کریں۔ لیکن ارتقا اس وقت تک اپنی حد کو نہیں پہنچیگا، جب تک کہ فطری اور بے غرضانہ مرحمت کو عدالت کے ساتھ جمع نہ کر دیا جائیگا۔ عدالت و مرحمت دونوں کا فطری مبدء و منبع ہمدردی ہے اقوام بقائے اصلح سے بڑھتی رہتی ہے۔ یہ اس عام اصول کی محض ایک عملی صورت ہے کہ جو غایت فطرت نے ہم پر عائد کی ہے (یعنی زندگی اور جس غایت کو انسان غایت جانتا ہے (یعنی لذت) انہیں اگر نسل کو باقی رہنا ہے تو ہمنوائی و اتحاد کی طرف حرکت کرنی چاہئے۔ اسپنسر یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ آخر میں معاشری حالات جن افعال کے بھی طالب ہوں گے ان سے لذت نصیب ہوا کریگی۔ یہ نصب العین معاشری ارتقا کی حد ہے ؛

انائیت و اخوانیت :۔ حیاتیاتی اعتبار سے انائیت کا درجہ اخوانیت سے پہلے ہے۔ اگر بقائے نفس کی تسویقات نہ ہوں تو اخوانیت بے معنی ہو گی اور سب کی زندگیوں کا خاتمہ ہو جائے گا۔ مگر انائیت اخلاقیاتی

اور حیاتیاتی دونوں اعتبار اخوانیت سے مقدم ہے کیونکہ مسرت کا اصلی
مرکز فرد ہے۔ علاوہ بریں خاص قوتوں کو کام میں لانا بھی عموماً نہ صرف فاعل
بلکہ معاشرہ کی مسرت کا باعث ہوتا ہے۔ "پس انفرادی مسرت کے لئے ان
حدود کے اندر کوشش کرنی جو معاشرتی حالات نے مقرر کی ہیں زیادہ سے
زیادہ عام مسرت کے حصول کی پہلی شرط ہے" ایک قوی تندرست اور بشاش
جسم سب سے قیمتی میراث ہے جو والدین اپنی اولاد کو دے سکتے ہیں، اور یہ صرف
اس طرح سے حاصل ہو سکتی ہے کہ والدین اپنی صحت و مسرت کا لحاظ رکھیں۔
تندرستی اور خوش مزاجی گردوپیش کے لوگوں میں اکثر اس سے زیادہ مسرت پیدا
کرتی ہے جو براہ راست اخوانی افعال سے ہو سکتی ہے۔ نیز یہ کہ فرد ان قوتوں
اور توانائیوں کو باقی رکھتا ہے، جو اخوانی عمل کو ممکن کرتی ہیں۔ علاوہ بریں اگر
بے غرضی کو انتہا تک پہنچا دیا جائے تو اس سے خود غرضی ترقی کرتی ہے،
اس کی کچھ تو یہ وجہ ہوتی ہے کہ بے غرضی سے انسان اس شخص میں جس کے
ساتھ بے غرضی برتی جاتی ہے خود غرضی پیدا کئے بغیر کام نہیں لے سکتا اور
کچھ یہ وجہ ہوتی ہے کہ اس قسم کی بے غرضی رفتہ رفتہ جسمانی قوت کو کم کرتی ہے
اور آخر کار انتخاب فطرت کے ذریعہ سے اخوانیوں کی تعداد کم کر دیتی ہے۔

اخوانیت اور انانیت دونوں بقائے نوع کے لئے ضروری ہیں۔ وہ
فطری تناسل جس سے کہ نسبتہً ابتدائی اجسام کی پیدائش ہوتی ہے طبیعی اخوانیت کی
ایک شکل ہے۔ عموماً اولاد کی زندگی والدین کے ایثار و قربانی سے محفوظ ہوتی
ہے۔ ایثار یا تو جبلت کی شکل اختیار کرتا ہے (جیسا کہ پرندوں کی صورت
میں ہوتا ہے۔) مگر ہر حالت میں والدین کی اخوانیت خواہ اس کا کوئی بھی
محرک کیوں نہ ہو نسل کی زندگی کے لئے ضروری ہوتی ہے۔ جو افراد غیر معمولی
طور پر انانی یا اخوانی ہوتے ہیں ان کا وجود رفتہ رفتہ صفحہ ہستی سے محو ہو جاتا ہے
والدین کی اخوانیت رفتہ رفتہ ترقی کر کے معاشری اخوانیت کی شکل
اختیار کرتی ہے جس کا اثر نسل انسانی میں بہت اچھی طرح سے معلوم ہو سکتا ہے۔
اسپنسر ہابس کی طرح سے یہ ثابت کرتا ہے کہ قانون عدالت عام طور پر

تسلیم کرنا (یعنی باہمی مخالفت سے پرہیز کرنا اور معاہدے پر کاربند ہونا) اور باعزت معاملہ کرنا قوم کے ہر فرد کے لئے مفید ہوتا ہے اور اس واقعے سے ان قوانین کو برقرار رکھنے کا ایک انائی یا خود غرضانہ محرک بھی ملتا ہے نیز یہ کہ قوم کے مختلف افراد کی مسرت وطمانیت باہم بہت کچھ ایک دوسرے پر منحصر ہوتی ہے۔ افراد کی جسمانی قوت اور ذہنی قابلیت معاشری گروہ کے تمام افراد کو فائدہ پہنچاتی ہے۔ یہی اخلاقی اوصاف مثلاً معاشری صداقت وغیرہ پر صادق آتا ہے (مثلاً ملازموں کی سفارش کرنے میں) پس اور لوگوں کی جسمانی صحت اور ذہنی واخلاقی تعلیم کا خیال رکھنے کے لئے انائی محرکات بھی کام کرتے ہیں۔ علاوہ بریں بے غرضی اور ہمدردی کا نسبتۃً براہ راست یہی انعام ملتا ہے کیونکہ ان سے باہمی محبت بڑھ جاتی ہے اور ایک دوسرے پر فراخدلی سے لطف وعنایت کرتا ہے۔ اخوانیت میں ایک فوری انائی قیمت بڑی حد تک بنی نوع انسان کے رنج وراحت اور دیگر احساسات کے ساتھ ہمدردی کرنے کی خوشیوں سے پیدا ہوتی ہے۔ بحیثیت مجموعی ایسی انائیت جس میں دوسروں کی عافیت کا لحاظ نہ ہو خود اپنی غایت کو فوت کر دیتی ہے۔ اگر یہ عام ہو جائے یا ایک خاص حد سے تجاوز کر جائے تو معاشرۃ کو پارہ پارہ کر دیگی :

دوسری طرف خالص اخوانیت کو بھی نصب العین کی حیثیت سے قبول نہیں کیا جا سکتا کیونکہ یہ بھی اپنی غایت کو فوت کر دیتی ہے۔ ہم دوسروں کو اس وقت تک لذات سے بہرہ مند کرانے میں کامیاب نہیں ہو سکتے جب تک کہ ان کے لذات انائی نہ ہوں۔ ہمدردی کی مسرت اس شخص کی براہ راست مسرت سے زیادہ نہیں ہو سکتی جس کے ساتھ ہمدردی کیجاتی ہے۔ کسی کے دینے کی مسرت اس کے لینے کی مسرت سے ادنی اور اس کے تابع ہوتی ہے۔ محض اخوانی ایسی انائی لذتوں میں اپنا وقت بسر کرتا ہے، جن کو براہ راست دوسرے محسوس کرتے ہیں :

رفع اختلاف :- یہ اصول کہ "اپنی ذات کے لئے زندگی گزارو"

یا یہ کہ "دوسروں کی خاطر جیو"، دونوں غلط ہیں۔ اصل میں جس شئے کی ضرورت ہے وہ یہ ہے کہ اخوانیت وانانیت دونوں کے بین بین صورت اختیار کی جائے۔ لیکن ایسے لوگوں کی کسی مصنوعی کوشش سے تو یہ اختلاف رفع نہیں ہو سکتا جن کا بڑی سے بڑی تعداد کی زیادہ سے زیادہ مسرت مقصود ہو۔ اس کو فطری ارتقا کی قوتوں پر چھوڑ دینا چاہیئے جو انانی اور اخوانی مطالبات کے مابین ہمیشہ بیش از بیش تطابق پیدا کرانے کے لئے عمل کرتے رہتے ہیں۔ اور یہ کچھ تو ہمدردی کے گہرے ہو جانے کی بنا پر حاصل ہو جائے گا۔ اور کچھ معاشری حالات کے موافق ہو جانے کی بنا پر۔

اسپنسر کا نظریۂ عدالت

عام طور پر عدالت کا تعلق ایسے عملی تعلقات سے ہوتا ہے جو ایک جماعت کے اندر افعال اور ان کے لذت بخش یا المناک نتائج کے مابین ہوتا ہے جو ان سے فاعل یا اوروں پر مرتب ہو سکتے ہیں۔ عدالت ایک ارتقائی نصب العین ہے جو لازمی طور پر تحقق کی طرف مائل ہوتا ہے اور اس صورت کا تعین اس امر پر غور کرنے سے ہوتا ہے کہ کس قسم کے قوانین حیات نوعی کے طول و عرض کو بڑھانے کے لئے مفید ہوتے ہیں۔ اسپنسر اس امر کو فرض کرتا ہے کہ فطرت کی غایت بقائے نسل ہے اور بقائے فرد صرف اس حد تک اس کی غایت ہے جس حد تک اس سے بقائے نسل کا یقین ہوتا ہے ؛

تحت انسانی عدالت ۔: کسی ذی حیات نوع کی بقا کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ دو قانونوں کی پابندی کرے۔ اول تو اولاد جو قطعاً مجبور و لاچار ہوتی ہے اس کی حفاظت کرے۔ اس کا قانون یہ ہے کہ خُردی میں والدین سے جو منافع پہنچیں وہ ان قوتوں کے بطریق معکوس مطابق ہوں جو بڑے ہونے کے بعد پیدا ہوں گی۔ دوسرے یہ کہ بڑے ہونے کے بعد

فائدہ براہ راست قیمت کی حیثیت سے متغیر ہونا چاہیئے اور قیمت کا اندازہ حالات بقا کی موزونی سے ہوگا۔ اگر پہلے قانون کی مخالفت ہوگی تو اولاد جو خسروی میں لاچار محض ہوتی ہے زندہ نہ رہیگی اور نوع کا خاتمہ ہو جائے گا۔ دوسرا قانون تحت انسانی عدالت کی طرف لے جاتا ہے جو تمام زندہ انواع پر صادق آتا ہے۔ اور یہ حسب ذیل ہے "ہر فرد کو اپنی فطرت اور اس کی بنا پر جو کردار ظہور میں آئے گا اس کے منافع اور مضرتیں اٹھانی پڑیگی۔ اسپنسر کے نزدیک کردار و نتیجہ کے تعلق کا یہ قانون سب سے بڑی شرط ہے جس کے مطابق قانون بقائے اصلح عمل کر سکتا ہے۔ لہذا یہ ایک اساسی قانون ہے جو کل مخلوق کو اپنی جگہ پر برقرار رکھے ہوئے ہے۔ یہ تنہا رہنے والے حیوانات پر نہایت آزادی کے ساتھ عمل کرتا ہے کیونکہ ملکر رہنے والے جانوروں میں یہ شرط اس کے عمل میں مانع ہوتی ہے کہ ہر فرد ایسے کردار کی راہ میں حائل ہونے سے باز رہتا ہے جس سے اور لوگ اسی طرح سے اپنے افعال کے منافع یا مضرتیں اٹھاتے ہیں۔ سزائیں مخالفت اور عدم تعمیل سے باز رکھنے کے لئے عالم وجود میں آتی ہیں۔ شریر ہاتھی کو غول اپنے میں سے بھگا دیتا ہے۔ نکٹھو مکھیاں جب کسی کام کی نہیں رہتیں اور بے وجہ کا بار ہوتی ہیں تو اور مکھیاں ان کو مار ڈالتی ہیں۔ اصلی قانون میں ایک اور تغیر مدنی الطبع حیوانات میں اس وجہ سے ہوتا ہے کہ بعض افراد کو قوم کی خاطر اپنی زندگی کو خطرے میں ڈالنے اور ایثار کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے مثلاً اکثر حیوانات میں ماداؤں اور بچوں کی حفاظت نروں کو کرنی پڑتی ہے۔

انسانی عدالت۔۔۔۔اصول عدالت۔۔۔۔چونکہ انسانی زندگی کا نشو و نما تحت انسانی زندگی سے ہوا ہے اس لئے انسانی عدالت تحت انسانی عدالت سے ترقی پاکر عالم وجود میں آئی ہے اس لئے اس کا اصول در اصل وہی ہونا چاہیئے۔ موزون ترین کے باقی رہنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ فرد کو اپنی فطرت اور اس کی بنا پر جو کردار اس سے ظہور میں آئے اس کے منافع اور مضرتیں اٹھائے۔ ایک واقعی قانون کی حیثیت سے عدالت اعلیٰ حیوانات

میں زیادہ تر ظاہر ہوتی ہے اور اس کا اثر بنی نوع انسان میں سب سے زیادہ ہوتا ہے۔ ارتقا اس کے اثر کو بڑھاتا اور معاشرہ میں اس کو تحقق میں لانا چاہتا ہے۔ عدالت کے عام طور پر عمل کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ عدم پابندی قانون کو روکا جائے اور اس طرح سے کل قوم کی طرف سے سزا دینے کے رواج نے نشوونما پایا ہے۔ ایک تغیر اس واقعہ کی بنا پر ہوتا ہے کہ انسانی نسلوں میں نوع کی حفاظت کے لئے انفرادی قربانی کی ضرورت بہت زیادہ ہو جاتی ہے۔ اسپنسر کہتا ہے اس قسم کی قربانی صرف مدافعانہ لڑائی میں جائز ہو سکتی ہے۔ چونکہ کردار انفرادی ارادہ کا مظہر ہوتا ہے اس لئے عدالت کا ایسے اصول کو جس میں ایجابی و جبلی عنصر دونوں موجود ہوں اس طرح پر بیان کر سکتے ہیں۔ "ہر شخص کو اختیار ہے کہ وہ جو چاہے کرے مگر شرط یہ ہے کہ اوروں کو جو بھی آزادی حاصل ہے اس کی مخالفت نہ کرے" اس کے معنی یہ نہیں کہ یہ انتقام کو جائز قرار دیتا ہے، اس کے معنی وہ ہیں جو اس شرط سے ظاہر ہوتے ہیں کہ "مسرت کی بڑی سے بڑی مقدار ایک بعیدی غایت ہے۔ یہ نہیں کہ" جس دائرہ میں ہر شخص اپنی مسرت کے حصول کی کوشش کر سکتا ہے اس کی ایک حد ہوتی ہے اور اس کے باہر اس کے ہمسایوں کے اسی قسم کے محدود دائرے ہیں۔"

عطوفت عدالت اور تصور عدالت کا ارتقا۔ عطوفت عدالت تین مدارج میں سے گزرتا ہے۔ (۱) انائی (۲) حامی اخوانیت (۳) اخوانی (۱) انائی عطوفت عدالت کی بنیاد آزادی کی عام محبت ہے جو تمام ذی حیات اجسام میں ہوتی ہے اور یہ اس امر کی خواہش ہوتی ہے کہ ہر شخص کو اپنی فطری قوتوں پر قابو رہے (۲) حامی اخوانیت وجدان ایک حد تک انائی ہوتا ہے اور اس کی بنیاد خوف سے۔ انتقام کا خوف ہوتا ہے زبان خلق کا اندیشہ ہوتا ہے نیز یہ کہ جب قبیلہ کی فلاح و بہبود کے لئے سیاسی اقتدار قائم ہو جاتا ہے، تو قبیلہ کا سردار باہمی اتلاف حقوق کی اس لئے سزا دیتا ہے کہ اس کے قبیلہ میں آپس کے جھگڑوں سے پھوٹ نہ پڑ جائے۔ اور یہ کم زور نہ ہو جائے۔

آخر کار قبیلہ والے مردہ سردار کو دیوتا بنا لیتے ہیں اس کے احکام کو اس طرح سے تسلیم کیا جاتا ہے کہ گویا خدائی احکام ہوں اور ان کی خلاف ورزی پر سزا دیجاتی ہے۔ (۳) مگر زیادہ تر ہمدردی کے ذریعہ سے (جو مدنی الطبع حیوانات میں ان کی ذہانت کے تناسب سے پیدا ہوتی ہے) عدالت کی اخوانی عطوفت ارتقا پا سکتی ہے۔ ہمدردانہ عدالت لوگوں کو دوسروں کے حقوق محسوس کرنے پر آمادہ کرتی ہے۔ اور اس طرح سے ترقی یافتہ تمثل اور ذہنی استحضار کی قوت کے علاوہ انانی عدالت کے وجدان کو فرض کرتی ہے۔ اس کا پورا نشو و نما صرف ایسی حکومت میں ہو سکتا ہے جس میں ہمیشہ امن و امان رہتا ہو سب سے آخر میں یہ بات قابل غور ہے کہ تصور عدالت کا نشو و نما بعد میں ہوا ہے کیونکہ یہ تجرید کی اعلیٰ ترین قوتوں کو عمل میں لاتا ہے۔ برخلاف اس کے عطوفت عدالت صرف خاص حالتوں میں جبلتہً پیدا ہوتا ہے۔ تصور عدالت اس امر کے تسلیم کرنے کے مساوی ہے کہ اصول عدالت کی عام طور پر اور کلیتہً پابندی لازمی ہے۔ یہ اخوانی وجدان عدالت کی ایک تعمیم ہے

اشتراکیت کی غلطی :- اشتراکی نظریہ جس کی رو سے عدالت اس معنی میں مساوات ہے کہ انسانی فعلیت کے نتائج میں ہر شخص کا مساوی حصہ ہے اصول عدالت کے مخالف ہے۔ یہ قانون بقائے اصلح کی خلاف ورزی کرتا ہے اس لئے بحیثیت مجموعی بنی نوع انسان کے لئے مضر ہے۔ عدالت صرف اس اعتبار سے مساوات ہے کہ سب کو عمل کے مساوی موقعے دیئے جائیں اور ہر عامل کو اپنے عمل کے منافع یا مضرتیں ہیں۔ مگر یہ اس اعتبار سے عدم مساوات ہے کہ یہ منافع اور مضرتیں سب کو یکساں نہیں پہنچتیں کیونکہ افراد کے استعدادات میں فرق ہوتا ہے۔

اصول عدالت کی قوت اقتدار :- اسپنسر کہتا ہے کہ اصول عدالت کی قوت اقتدار کے متعلق یہ ہے کہ یہ اس کو براہ راست ایک وجدانی اعتقاد سے حاصل ہوتی ہے۔ یہ فطری انصاف کے اصول "اصول زرین" کانٹ کے "امر مطلق"، اور بنتھیم کے اس مسئلہ کے بالکل مساوی ہے کہ سب انسانوں

کو مسرت کا مساوی حق ہوتا ہے"۔ لیکن قانون عدالت کی ایک غیر اولی دلیل یہی ہے، جو زندگی کے قوانین فطرت کے مشاہدے پر مبنی ہے۔ کیونکہ اس کا عمل عام طور پر تو ہر قسم کی زندگی اور خصوصیت کے ساتھ معاشری زندگی کے بقا کے لئے شرط ہے۔ اس پر اعتقاد رکھنا نظام فطرت کے بعض لازمی تعلقات کو شعوری طور پر تسلیم کرنے کے مساوی ہے "اس سے بلند تر ثبوت اور کیا ہو سکتا ہے"۔ حاصل یہ کہ مساوی آزادی کا قانون اخلاقیات کا برترین اصول ہے۔ جس کی قوت اقتدار اور تمام اصول سے زیادہ ہے۔

اطلاقات :- اس اصول سے کہ ہر شخص کو مساوی طور پر آزادی کا حق حاصل ہے۔ اسپنسر مختلف نتائج کا استنباط کرتا ہے جن کا تعلق حفاظت جان و مال وغیرہ کے حق، طبقہ اناث کے حقوق، فرائض مملکت وغیرہ سے ہے مثلاً وہ یہ ثابت کرتا ہے کہ حکومت یا مملکت ایسا نظام ہے جس کا مساوی آزادی کے قانون کو نافذ کرنے کے لئے فطرۃً ارتقا ہوا ہے، جو خارجی حملوں کی مدافعت اور افراد کے مابین عدالت کو قائم کرتا ہے۔

اسپنسر کی اخلاقیات پر تبصرہ

جو باقی رہنے کے لیے سب سے زیادہ موزون ہوتے ہیں ان کا اخلاقی اعتبار سے بہترین ہونا ضروری نہیں :- اصول بقائے اصلح پر جب تنہا غور کیا جاتا ہے تو یہ ایک قطعی حقیقت معلوم ہوتا ہے۔ اس کی حیاتیات میں وہی حیثیت ہوتی ہے جو قانون اجتماع نقیضین کی منطق میں ہے۔ اس کو مقرون معنی صرف اس وقت حاصل ہوتے ہیں جب اس کا تعین ایسے نتیجہ سے ہوتا ہے جو تجربہ سے ماخوذ ہوتا ہے، اور یہ تحقیق کی جاتی ہے کہ کون سے عام نمونے باقی رہنے پر مائل ہیں۔ شیر کے پنجے ہرن کی تیزی پرندہ کے پر اود بلاؤ کی وہ جبلت جس کی بنا پر یہ گھر پانی پر بناتا ہے، اور مکڑیوں کی وہ جبلت جس کی بنا پر یہ مکھیاں پکڑنے کے لئے جالے تنتی ہیں۔

اور انسان کی اعلیٰ ذہانت و ذکاوت یہ سب اوصاف حیاتیاتی اعتبار سے مفید ہیں کیونکہ ان سے ان نسلوں کی بقا میں مدد ملتی ہے جن کے اندر یہ ہوتے ہیں لیکن اگر یہ ثابت بھی کیا جا سکتا کہ جو افعال حیاتیاتی اعتبار سے مفید اور اچھے ہوتے ہیں وہ اخلاقیاتی اعتبار سے بھی مستحسن و پسندیدہ ہوتے ہیں (حالانکہ اسپنسر نے یہ ثابت نہیں کیا ہے) پھر بھی یہ دونوں تعقل ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں۔ حیاتیاتی نقطہ نظر زندگی کو غایت قرار دیتا ہے اور زندگی کا ایک نمونہ دوسرے سے زیادہ پائیدار ہو تو یہ صرف اس بنا پر اس کو اس پر ترجیح دیتا ہے۔ اس طرح حیاتیات میں زندگی کی نوعیت یا قسم صرف ثانوی حیثیت رکھتی ہے۔ حیاتیاتی اعتبار سے بکریاں گائیں اور غلہ تینوں ایسے ہیں، جیسے کہ انسان کیونکہ جب تک انسان رہینگے اس وقت تک ان کے بھی رہنے کا امکان ہے اور اگر یہ نہ رہینگے تو انسان کے ارتقا کی انتہائی حالت یا تو مردم خوری ہوگی، یا فاقہ کشی یا یہ معدنیات پر گزارہ کرینگے۔ مگر اخلاقیات کے نزدیک زندگی نہیں بلکہ زندگی کی نوعیت اچھی یا بری ہوتی ہے۔ زندگی اخلاقیاتی معیار نہیں ہو سکتی، کیونکہ ہر قسم کی زندگی کی قدر و قیمت کا فیصلہ اخلاقی معیار سے ہوتا ہے۔

اخلاقیاتی حکم میکانکی نہیں بلکہ آزادانہ ہوتا ہے۔ اگر اخلاقیاتی نقطہ نظر سے اچھے ہونے کے کوئی معنی ہیں، تو اس کو زندگی کے کسی معیاری نمونہ پر استعمال چاہیے، ایسے نمونہ کے لئے جس کو ذی فکر وجود پسندیدہ کہتے ہوں، اور اس پسندیدگی کے ذریعہ کسی حد تک اس کا تحقق کر سکتے ہوں کہا جا سکتا ہے کہ فطرت انسانوں کو بعض نمونوں اور بعض افعال کے پسند کرنے پر مجبور کرتی ہے۔ لیکن اگر پسند آزادانہ اور صحیح ہو تو اس کے کوئی معنی نہیں ہو سکتے۔ مثلاً جیسا کہ لذت بخش احساسات یا قانون عدالت کے اقتدار کی صورت میں ہوتا ہے، جس کے متعلق خود اسپنسر کا یہ خیال ہے کہ ان کا علم ہم کو وجدانی طور پر ہوتا ہے۔ شعوری طور پر اخلاقی حکم صادر کرنے کی قوت ممکن ہے ذی حیات مخلوق میں ممکن ہے کسی خاص وقت میں پیدا ہوتی ہو مگر جب ایک دفعہ پیدا ہو چکتی ہے

تو اس میں فطرت خارجی کو کسی نہ کسی حد تک ایسی غایتوں کی طرف رہبری و رہنمائی کرنے کی قوت پیدا ہو جاتی ہے جو یا شعور ذوات کے لئے مستحسن و پسندیدہ ہوتی ہیں۔ یہ امر کہ شعوری پسند فی الواقع ایسے نتائج پیدا آتی ہے جن کو یہ مقصود بناتی ہے تجربہ سے معلوم ہو سکتا ہے۔ کیونکہ عمل کے ایک خاص دائرے میں اس سے ہمیشہ ایسے نتائج پیدا ہوتے رہتے ہیں جو د جیسے تعمیر مکان ہے) ایسی شعوری پسند کے بغیر کبھی نہیں ہو سکتے جو غایت کا پہلے سے تخیل کر لیتی ہے۔ یہ کہنا آسان نہیں ہے کہ عمداً اخلاقی خیر کے حاصل کرنے کی کوشش سے کس حد تک معاشرتی ارتقا کی رفتار کا تعین ہو سکتا ہے۔ مگر یہ امر کہ اسکا ارتقا پر کچھ نہ کچھ اثر ضرور پڑتا ہے بلا شبہ صحیح ہے۔ اور اس سے ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ اخلاقیاتی خیر کی حقیقی واصلی نوعیت کے متعین کرنے میں یہ عملی طور پر مفید ہے لیکن اگر ہم فطریئت پر جمے رہیں جس کو اخلاقی نصب العین کی حقیقی قیمت سے بحث نہیں ہے بلکہ صرف ان کی اصل اور ان کے نتائج سے غرض ہے جو ممکن ہے انسانی زندگی بڑھاتے یا گھٹاتے ہوں تو ایسا نہیں ہو سکتا؛

فطریئت و وجدانیت کے مابین خلط :- اگر اسپنسر نے صحیح اور حقیقی خیر کو شعور کے ذریعے سے متعین کرنے کو ناممکن پا لے کا تسلیم کر لیا ہوتا تو اس پر تناقض کا الزام عائد نہ ہوتا اور اس کے فلسفے کو ایسے اخلاقی اعتقادات اور جبلیات کی اصل کا خالص فطریئتی و تشریحی نظریہ کہتے جو میکانیکی طور پر زندگی کے بڑھاتے یا تباہ کرنے کے لئے عمل کرتے ہیں مگر جن کو ایسی شئے کے متعلق احکام یا فیصلے قرار نہیں دیسکتے جو حقیقت خیر ہے۔ لیکن اس کے فلسفہ کی اخلاقیاتی اہمیت کا اندازہ کرتے وقت سب سے بڑی ہی مشکل پیش آتی ہے کہ وہ اخلاقیاتی ملحوظات کو بیانی حیاتیات اجتماعیات اور تشریح کے ساتھ ہمیشہ گڈمڈ کرتا رہتا ہے، جس کو بہ الفاظ دیگر اخلاقیات کے وجدانیتی و فطریئتی طریقوں کا خلط کہہ سکتے ہیں۔ فطرت سے جو غایت منسوب کیجا سکتی ہے وہ صرف اس قدر ہے کہ یہ بعض نسلوں کو باقی رکھنا چاہتی ہے۔ یہ نسلیں کونسی ہیں؟ اس کا تعین تو صرف اس طرح سے ہو سکتا ہے کہ مشاہدہ کیا جائے

کہ اب تک کونسی نسلیں باقی رہی ہیں اور کونسی نسلوں کے آئندہ باقی رہنے کا امکان ہے۔ مگر جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں اگر اخلاقی اعتبار سے خیر ہونے کے معنی اس شئے کے ہیں جس کو شعور فی نفسہ پسندیدہ سمجھتا ہو تو یہ استدلال نہیں کیا جاسکتا کہ جو نمونے یا نسلیں اخلاقی اعتبار سے بہترین ہیں، وہی طبیعی اعتبار سے بھی زندہ رہنے کے لئے سب سے زیادہ موزون ہیں۔

اسپنسر کسی حد تک اس اختلاف کو جو فطری غایت اور اخلاقی تصور کے مابین ہے محسوس کرتا ہے اور دو نئے تعقل داخل کر کے اس مشکل سے عہدہ برا ہونے کی کوشش کرتا ہے۔ (۱) "عرض زندگی" کے تعقل کو حیاتیات و اخلاقیات کے مابین رابطہ یا کڑی کی حیثیت سے داخل کیا جاتا ہے۔ کیونکہ یہ محض عضوی زندگی کے لئے موزون ہونے کے علاوہ، ایک فطری انتخاب کے اصل اصول کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ "عرض" سے اسپنسر ایسے اعمال و وظائف کی مراد لیتا ہے جن کو ایک اعلیٰ حیوان بجا لاسکتا ہے۔ اور یہ فرض کرتا ہے کہ "عرض" نسل کے لئے مفید ہوتا ہے کیونکہ اس سے غیر موافق حالات کے مطابق بننے کی قوت بڑھ جاتی ہے۔ اس کا اظہار اس امر سے بھی ہوتا ہے کہ جس حیوان میں جس قدر ذہانت زیادہ ہوتی ہے اسی قدر اس کی عصبی ساخت پیچیدہ ہوتی ہے۔ مگر پیدائش کی کثرت تیزی کے ساتھ نقل مکان کرنے کی قوت، دشمنوں سے بچنے کے لئے حزم و احتیاط سے کام لینا، آلات ہضم کا غذا کے موزوں ہونا ایک جسم کو اپنی نسل کی بقا کے لئے اس پیچیدہ دماغی ساخت کی نسبت جو انسان اور اعلیٰ قسم کے حیوانات میں نظر آتی ہے زیادہ موزوں کر دیتا ہے۔ علاوہ بریں زندگی کی بعض ادنی اقسام جن سے کہ وہ حیوانات اور پھل وغیرہ مراد ہیں جن کو انسان غذا کے طور پر کام میں لاتا ہے اور جو اس کی زندگی کے لئے ضروری ہیں وہ اس وقت تک ضرور باقی رہینگے۔ جب تک کہ وہ باقی رہیگا۔ (کیونکہ اگر ایسا نہ ہو تو وہ بھوکا مریگا) اس لئے وہ خیر کے حیاتیاتی معنی کے اعتبار سے ایسی ہی خیر ہیں جیسے کہ انسان ہے۔ تو زندگی کا وہ عرض جو اخلاقیاتی اعتبار سے اچھا ہے (مثلاً تنوع اغراض و مذاق اور ان کے تشفی بخشنے کے وسائل) بہ ظاہر زندگی

کے اس عرض کے مرادف نہیں ہے جس کو حیاتیاتی اعتبار سے اچھا کہا جاتا ہے بلکہ ممکن ہے اخلاقیاتی عرض بقائے نسل میں رکاوٹ پیدا کرے۔ (۲) اسپنسر یہ دلیل پیش کرتا ہے کہ اخلاقی خیر جو اس کے نزدیک فوری لذت ہے ارتقا کے اعلیٰ مدارج میں ہر ایسے فعل کے ہمراہ ہو گی جو فطری خیر کے لئے ممد و معاون ہو گا جو بقائے نسل ہے۔ لیکن ان بہت سی پشتوں کے پیدا ہونے اور فنا ہو جانے سے قبل جن کا اس جنتی حالت تک پہنچنے سے پہلے گزر جانا ضروری ہے اور قبل اس کے ؎

کہ محبت ناقابل خطا حق ہو
اور خوشی اپنی خود محافظ بنے

اگر لذت بخش اور نسل کے باقی رکھنے والے افعال میں تصادم واقع ہو تو انسان ان کی کیونکر رہبری کرے کیا اس کو اپنی لذت کی فکر کرنی چاہئے یا آئندہ آنے والی نسلوں کی طبعی زندگی کے لئے لذت کو قربان کر دینا چاہئے، اسپنسر کے نزدیک شاید اس کا یہ جواب ہے کہ انسان کو اپنی لذت کی فکر کرنی چاہئے۔ اور آئندہ آنے والی نسلوں کو فطرت پر چھوڑنا چاہئے اگر اس کی لذات حیاتیاتی اعتبار سے بھی اچھی ہوں گی تو اس کو یہ معلوم کر کے اور بھی خوشی ہو گی کہ اس کی نسل باقی رہیگی۔ اگر اس کی لذات حیاتیاتی اعتبار سے بری ہیں تو وہ نوجوان مر جائیگا اور اس کی نسل فنا ہو جائیگی۔ اور آئندہ نسلیں اس کی قربانی سے لذتی نفع حاصل کرینگی۔

لذتیت اور حد ارتقا۔ اگر ایک لمحے کے لئے یہ فرض کر لیا جائے کہ اخلاقی اعتبار سے لذت ہی خیر ہے تو کیا ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ جب ارتقا کی انتہا ہو جائیگی تو فطرت لازمی طور پر صرف ان کو باقی رکھکر جن کو ایسے افعال سے لذت نصیب ہوتی ہے جو زندگی کے محفوظ رکھنے میں ممد و معاون ہوتی ہیں لازمی طور پر عام معاشری زندگی کا تحقق کر دیگی ایسا یقیناً نہیں ہو سکتا، کیونکہ ایسی بہت سی قوی جبلتیں اور تسویقیں ہیں جو خواہش لذت سے بالکل مختلف ہیں، اور ممکن ہے فطرت اپنی غایت

اس طرح سے پوری کرلے کہ ایسے لوگوں کو تو صفحہ ہستی سے محو نہ کرے جن کو مہلک افعال میں لذت نصیب ہوتی ہو بلکہ ان کو فنا کردے جن کی جبلتیں اور تشویقیں اس قدر کمزور ہوں کہ وہ ایسے افعال کی تحریص لذت پر غالب نہ آسکیں جو ممکن ہے کہ مضر ہوں پس فطری انتخاب سے ممکن ہے کہ رواقیہ کی ایسی نسل عالم وجود میں آجائے جن کو احساس فرض غیر محسوس طور پر ایسے کردار کے عمل میں لانے پر آمادہ کرے جو بقائے نسل کے لئے مفید ہوں۔ اور جس سے انتہائے ارتقا میں بھی زیادہ سے زیادہ لذت نصیب نہ ہو سکے۔ تجربہ سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ صحت کے لئے صرف معتدل لذات مفید ہوتی ہیں، اور ہر قسم کے شدید احساسات سے فرد اور نسل دونوں کو نقصان بھی پہنچتا ہے۔ غالب یہ ہے کہ نسل میں یہی قانون جاری رہیگا۔ اس لئے حیاتیاتی نقطۂ نظر سے لذت کی نسبت عفت زیادہ پسندیدہ ہے اور اگر جیسا کہ اسپنسر کا دعویٰ ہے لذت سب سے بڑی اخلاقیاتی خیر ہو تو فطری اور انسانی خیر کا تناقض کبھی پوری طرح پر رفع نہیں ہو سکتا کیا کوئی شخص اس بات پر یقین کر سکتا ہے کہ نسل انسانی ایسی حالت کی طرف ترقی کر رہی ہے جس میں اندھا دھند شدید لذات سے بہرہ مند ہونا (اگرچہ وہ حیاتیاتی معنی ہی میں کیوں نہ ہو) کبھی خیر ہو سکتا ہے؟

اسپنسر نے جو عدالت پر بحث کی ہے اس میں حیاتیاتی قانون بقائے اصلح سے خالص اخلاقیاتی اصول مستنبط کرنے کی ناکامی اور بھی نمایاں ہے۔ یہ توسیح ہے کہ اگر کسی نسل کے افراد کے افعال ایسے ہوں جو اس نسل کی بقا کے لئے مفید ہوں تو وہ نسل باقی رہتی ہے۔ نیز یہ کہ فرد کا اپنے افعال سے دیگر افراد کی نسبت زیادہ متاثر ہونا اس کے فرد ہونے کی بنا پر ہے۔ اس لئے اصول عدالت خالص فطریتی نقطۂ نظر سے اس دعویٰ سے زیادہ نہیں ہے کہ اگر موزون ترین افراد باقی رہیں تو افراد کا ہونا ضروری ہے۔ مگر اسپنسر یہاں بھی حسب معمول فطریتی اور وجدانی نقاط نظر کو گڈمڈ کر دیتا ہے۔ عدالت کا اخلاقیاتی اصول بدیہی نہیں ہے۔ اس کی قوت اقتدار اخلاقی ہے۔ یہ بقول

اسپنسر ایک وجدان ہے جو کسی ایسے نظریہ سے ماخوذ نہیں کہ حد ارتقا کے پہنچنے کے بعد کیا ہوگا یا زندگی کے لئے کیا مفید ہے۔

ان انتقادات کا حاصل یہ ہے کہ اسپنسر فطریتی یا بیانی طریق کو اخلاقیاتی مسائل اور اخلاقیات کے وجدانی اصول کے ساتھ خلط ملط کر دیتا ہے اور مندرجہ ذیل وجدانی اصول یہ ثابت کئے بغیر اختیار کرتا ہے کہ یہ صحیح اور غیر تناقض ہے۔ (۱) اخلاقیاتی لذتیت (۲) افادیت جس کو ہم ثابت کر چکے ہیں کہ اخلاقیاتی لذتیت کے منافی ہے (۳) انتقامی عدالت کا اصول اور اس کا نتیجہ کہ غیر موزون و ناقابل اقوام و افراد کو صفحہ ہستی سے محو ہو جانا چاہئے۔

(ج) ارتقار کی مختلف اقسام

تصور ارتقا نے فلسفہ حکمت اور تاریخ بنی نوع انسان میں ایک ایسی جگہ حاصل کر لی ہے جو اس کے ہاتھ سے کبھی نہیں چھوٹ سکتی ہے۔ جس حد تک نفسیات اخلاقی رواجات کی تاریخ اور علم الاجتماع کا تعلق ہے تصور ارتقا کے اس قدر موقر ہو جانے کا باعث اسپنسر ہے۔ نام نہاد ارتقائی طریقہ جس کو ان مضامین کے مطالعہ میں اکثر استعمال کیا جاتا ہے اشیا کو ان کے ارتقائے ماضی کا پتہ چلا کر سمجھنے کی کوشش کرتا ہے۔ ہیوم نے اس کو اخلاقیاتی اعتقادات اور نظریہ علم میں استعمال کیا تھا۔ لیکن نسل انسانی اور کل فطرت پر اس کے استعمال کو اسپنسر ہی نے رائج کیا ہے۔ لیکن ارتقائی فلسفہ صحیح معنی میں نشو و نما کے مدارج کا پتہ چلانے سے کچھ زیادہ کرتا ہے۔ اس کو ایک تاریخ کہہ سکتے ہیں جو عام اور یکساں تصورات اور اصول کے تابع ہے۔ جب تک کہ یہ ثابت نہ کیا جائے کہ ارتقا کسی متعین شے میں نہیں ہوتا اور یہ کسی ایسی غایت کی طرف مائل نہیں ہے جو متعین مدارج کے سلسلے سے گزر کر جن میں سے ہر لبعد کی حالت میں پہلے کی حالت سے غایت زیادہ نمایاں ہوتی ہے اس وقت تک تو یہ لفظ محض تغیر کے مرادف ہوگا۔

پس ان مختلف اصولوں کے اعتبار سے جن کو ارتقائی نظریات اختیار کرتے ہیں اور ان موضوعوں کے اعتبار سے جن پر یہ بحث کرتے ہیں ان میں اختلاف ہے۔ ذیل میں ان مشہور اقسام کی فہرست بیان کی جاتی ہے جو انیسویں صدی کے وسط سے اب تک شہرت پذیر ہو چکی ہیں (۱) ماورائی یا عقلی ارتقا جس کی عقلی تصوریہ تعلیم دیتے تھے۔ (۲) زندگی کی مختلف اقسام کا ایک ہی جنس سے ارتقا (دیالیمرگ اور ڈارون) (۳) معاشرۃ رواجات و اعتقادات کی مختلف اقسام کا ایک جنس سے ارتقا پانا (اسپنسر) (۴) شمسی نظامات کا ارتقا ایک ہی عنقود سے اس کی طرف سب سے پہلے کانٹ نے توجہ دلائی تھی اور بعد میں لاپلیس اور جدید علمائے ہیئت نے مختلف طور پر اس کو علمی جامہ پہنایا ہے (۵) یہ مفروضہ کہ مادہ کو جس حالت میں ہم اب دیکھتے ہیں اس کا ایک اساسی جوہر سے ارتقا ہوا ہے اور یہ ارتقا ایسے قوانین کے مطابق عمل میں آیا ہے جن کے متعلق ہم کو بہت ہی کم علم ہے۔ یہ مفروضہ ریڈیم کے انکشاف کے بعد پھر تازہ ہو گیا ہے کیونکہ اس سے یہ ثابت ہوا ہے کہ بعض عناصر جن کو ناقابل تحلیل سمجھ لیا گیا تھا ان کی بھی تحلیل ہو سکتی ہے ؂

حقیقی واقعات تو کچھ بھی ہوں بہر حال یہ امر یقینی ہے کہ جو اصول ارتقا کو قابل فہم بنا سکتا ہے وہ خیر یا غایت معقول کا تصور ہے۔ خالص میکانیکی اصول تو تغیر کے علاوہ اور کسی شئے کی توجیہ نہیں کر سکتا۔ اگر دنیا میں کوئی قابل فہم ارتقا ہوتا ہے تو اس کو عقلی تصور کے مطابق عمل میں آنا چاہئے اور آخر امر خیر اور معقول ایک ہو جائیں ٹی ایچ گرین کا فلسفہ اس حقیقت پر زور دیتا ہے جو عقلی تصوریت کا اصول تھا معاشرۃ کے اخلاقی نشو و نما جس کے متعلق اسپنسر کا یہ خیال تھا کہ میکانکی طور پر ہوتا ہے اس کے متعلق گرین کا یہ خیال ہے کہ یہ روحانی ہے ؂

باب ۹

انگلستان کی عقلی تصوریت

گرین

تھامس ہل گرین کی اخلاقیات کا مقصد یہ تھا کہ جرمنی کی عقلی تصوریت کی اس طرح پر ایک عملی تفسیر کرے کہ یہ انفرادی ضروریات کے لئے موزون بن جائے۔ فشٹے اور ہیگل کے برخلاف وہ کوئی خاص طریقہ استعمال نہیں کرتا بلکہ اس کو دونوں کے ساتھ اس امر میں اتفاق ہے کہ نظری اور عملی عقل کو علیحدہ نہیں کیا جاسکتا۔ اس کو افادیہ کی خلایق دوستی کے جذبے سے بہت ہمدردی تھی۔ مگر اس نے یہ بھی ثابت کیا ہے کہ یہ جذبہ ان کے فلسفے کی بنیاد کے منافی ہے۔ اس کی اخلاقیات اس بیانی اور تاریخی طریقے کی بھی مخالف ہے جو ہیوم اور اسپنسر نے اخلاقیات میں کیا ہے۔ کیونکہ بیانی طریقے پر وہ یہ اعتراض کرتا ہے کہ یہ اخلاقی ذمہ داری کی صحیح بنیاد کو ظاہر کئے بغیر فرد یا نوع کے اخلاقی تصورات کے نشوونما کا زمانی نظام میں پتا چلانا چاہتا ہے۔ گرین کے نزدیک اخلاق کسی حیثیت سے بھی حیوانی جبلتوں یا ہمدردی کا ارتقا نہیں ہے۔

مابعد الطبعیات :- گرین کی اخلاقیات ایک بلند مابعد الطبعیاتی نظریے پر مبنی ہے جس کا یہاں صرف خاکہ درج کیا جاتا ہے۔ سائنس یہ فرض کرتی ہے کہ فطرت ایسے قوانین سے محدود علائق کا مرکب ہے جس کا زمان و مکان کی اشکال میں اظہار ہوتا ہے۔ ایسی منتظم وحدت کا وجود ایک ذی شعور ذہانت کی موجودگی کو ظاہر کرتا ہے، جو زمان و مکان سے ماوراہے۔ اور جو فطرت کی اس وحدت کو عالم وجود میں لایا ہے جو ہم پر زمان و مکان میں ظاہر ہوتی ہے۔ اور اسی کے لئے اس کا وجود ہے۔ علاوہ بریں انسانی علم کی اس امر کے تسلیم کئے بغیر توجیہ نہیں ہوتی کہ روح انسانی اس ابدی اور قید زماں سے بری روح کا پرتو ہے۔ ورنہ فطرت جو سائنس کی موضوع ہے ہر شخص کے لئے مختلف ہو جائیگی اور اس کے اندر وہ وحدت اور خارجیت ہوگی جس کو حکمت بلنے فرض کر رکھا ہے۔ معروضی یا خارجی اخلاقیت کی جڑیں بھی اسی سرزمین کے اندر ہے۔ انسان کی شخصی خیر کا تعقل جو ذات دوامی کی خیر ہے صرف اس وجہ سے ہو سکتا ہے کہ اس کو اپنا شعور ایسی ذات کی حیثیت سے ہوتا ہے جو سلسلہ زمان سے ماورائے ہے۔ اور انسان دوسروں کی خیر کو شخصی ہونے کے ساتھ قطعی طور پر خیر اس وجہ سے سمجھ سکتا ہے کہ کل اشخاص ایک ہی روح کی نقول ہیں۔ اس طرح سے اخلاق اور حکمت دونوں کی ایک ہی اصول پر توجیہ کی جاتی ہے کہ کل اشخاص ایک ہی اُلوہی روح کے نقول ہیں، جس کے لئے فطرت کا وجود ہے۔ یہ نقل جہاں کہیں ملتی ہے اس کو عقل کہتے ہیں ؎

ارادہ، عقل، اختیار :- عقل کی بنا پر انسان اپنے نفس کی ایسی آئندہ حالت کا تعقل کر سکتا ہے جو موجودہ حالت سے بہتر ہوتی ہے۔ اور ارادہ انسان کی وہ ذات ہوتی ہے جو اس تعقل کو معرض حقیقت میں لاتی ہے۔ اس طرح سے ارادہ و عقل میں بہت گہرا تعلق ہے۔ مگر جب تک کہ نصب العین کا تحقق نہ ہو جائے اس وقت تک یہ بالکل ایک نہیں ہو سکتے۔ ارادہ احتیاج حیوانی سے بالکل جدا شئے ہے۔ کیونکہ آخرالذکر طبعی یا میکانیکی علیت کی

ایک قسم ہے۔ اور اول الذکر ایک ذی شعور ذات کے خود پر حکومت کرنے کے مساوی ہے۔ اختیار یا آزادی یا ارادہ اسی حکومت نفس پر مشتمل ہے۔ افعال ذات اگرچہ کسی جبر کی بنا پر تو عمل میں نہیں آتے مگر ہوتے اٹل اور ضروری ہیں۔ اور ان کے اٹل اور ضروری ہونے کی وجہ یہ نہیں ہوتی کہ یہ ماضی کے لازمی نتائج ہوتے ہیں، بلکہ زمانی واقعات و حادثات سے علیحدہ ان سے حقیقۃً سیرت کا اظہار ہوتا ہے۔ ارادہ سیرت ذات اور شخصیت اخلاقی اعتبار سے مساوی ہیں۔ نفس پر حکومت کرنے کی قوت انسان کو ادنیٰ حیوانات سے ممتاز کرتی ہے جن کو صرف جبلتیں اور احساسات ہی متاثر کرتے ہیں۔ پس ارتقائیہ زندگی کی اصل طبیعی کے متعلق جو چاہیں ثابت کریں مگر وہ اخلاقی ذمہ داری کی حیوانی احساسات کا نشو و نما کہہ کر کبھی توجیہ نہیں کر سکتے۔

نیک نیتی۔ لذتیہ اور کانٹ کے فلسفۂ اخلاق کی تنقید۔ فعل ارادی اس کو کہتے ہیں، جس میں ایک ذی شعور فرد اپنے آپ کو کسی تصور کے تحقق میں لانے کے لئے اس طرح مصروف کرتا ہے جس سے اس کو تھوڑی دیر کے لئے تشفی نصیب ہوتی ہے۔ اخلاق کا اساسی مسئلہ یہ ہے کہ نیک نیتی و بدنیتی میں امتیاز کرے۔ جو تعریف ابھی کی گئی ہے اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ امتیاز ان اشیا یا معروضات کی نوعیت پر مشتمل ہونا چاہئے جن کے حصول کی نیت کی جاتی ہے۔ کانٹ کا نظریہ جو ایک فعل کی خوبی کو اس کے محرک پر مبنی قرار دیتا ہے اور نتیجے کو نظر انداز کرتا ہے، اس کو من و عن تسلیم نہیں کیا جا سکتا کیونکہ ارادہ کا جب تک مقصد پورا نہ ہو اس کو کامل طور پر نیک یا اچھا نہیں کہا جا سکتا۔ برخلاف اس کے لذتیہ خوشگوار و لذت بخش نتائج پر زور دیتے ہیں۔ اور ان کے نزدیک محرک ثانوی مرتبہ رکھتا ہے۔ مگر وہ بھی برسر خطا ہیں کیونکہ وہ تشفی نفس جس کو خیر کہتے ہیں، اس کو لذت کے مطابق و مرادف قرار نہیں دیا جا سکتا۔ یہ سچ ہے کہ ہر قسم کی تشفی کے ساتھ لذت ہوتی ہے لیکن ہمیشہ یہ لذت ہی خواہش کا مقصود نہیں ہوتی۔ نہ اس کو خواہش کی تشفی کے مرادف کہہ سکتے ہیں۔ کیونکہ عیاش تک بھی لذت کی تلاش نہیں کرتا بلکہ ایسی غایتوں

کے حصول سے اپنے نفس کو ایک فرضی تشفی دینا چاہتا ہے جو لذت بخش ہوتی ہیں۔ جس محرک سے ارادہ کا تعین ہوتا ہے وہ ہمیشہ ذات کی ایک تصوری حالت ہوتی ہے۔ اب خواہ یہ لذت کے احساس کا تصور ہو یا کسی اور طرح پر تشفی پانے کا۔ خیر کا اصلی تعقل یہ ہے کہ یہ خواہش کو تشفی بخشتی ہے۔ یا یہ کہ اس سے کسی نہ کسی شخص کو تشفی نصیب ہوتی ہے۔

اخلاقی خیر :۔ لیکن جس خیر کی اوپر تشریح کی گئی ہے ممکن ہے کہ وہ اتنی حقیقی نہ ہو جتنی کہ بظاہر معلوم ہوتی ہے۔ صرف حقیقی یا اخلاقی خیر سے دائمی اور کامل طور پر تشفی ہوتی ہے۔ یہاں فلسفۂ اخلاق کو اس وقت کا سامنا ہوتا ہے کہ جب تک اخلاقی نصب العین کا تحقق نہ ہو جائے اس وقت تک ہم یہ نہیں جان سکتے کہ اخلاقی نصب العین کیا ہے۔ ہم کو خیر کے جزوی علم پر اطمینان کرنا پڑتا ہے۔ یعنی اس جہت کے علم پر جس سے اس نصب العین کی تلاش وجستجو کرنی چاہیے۔ یہ جزوی علم جو عملی اغراض کے لئے کافی ہوتا ہے فرد اور قوم کے گزشتہ اخلاقی تجربہ سے حاصل ہونا چاہیئے۔ ظاہر ہے کہ ایسی زندگی کے متعلق جو درجۂ کمال کو پہنچ چکی ہو جس کے اعمال وافعال ایسے ہوں کہ ان کی غایت حاصل ہو چکی ہو ہم صرف سلبی اصطلاحات میں گفتگو کر سکتے ہیں۔ مگر اس امر کا اعتقاد کہ ایک ایسی زندگی ہونی ضروری ہے، ممکن ہے کردار کو بیحد متاثر کرے۔ اور یہ ہم کو بہتر کے حاصل کرنے کی کوشش کے لئے ابھارے جس سے کم از کم شعوری کوشش کی حیثیت سے بہترین ہونے کا تعین ہی متصور ہوتا ہے۔ یہ نصب العین ہمیشہ خدا کے شعور کے اندر معرض حقیقت میں آتا ہے، جو حدود زمان سے ماوراٗ ہے۔ اور چونکہ انسان کی روح باری تعالیٰ کی روح کا پرتو ہے اسی لئے یہ نصب العین کی صداقت کو محسوس کر سکتا ہے (اگرچہ احساس کتنا ہی مبہم کیوں نہ ہو) اور اس کے تحقق کے لئے عمل کر سکتا ہے۔

اخلاقی نصب العین کی نوعیت :۔ اگرچہ ہم پوری طرح پر نصب العین کو سمجھ نہیں سکتے لیکن ہم اس کے متعلق اتنا تو ضرور جانتے ہیں کہ اخلاقی خیر کا تحقق ایسے اشخاص یعنی افراد میں ہونا چاہیئے جن کو خود اپنا

شعور ہوتا ہے۔ اس کا تحقق معاشرے ہی میں ہونا چاہیے۔ کیونکہ معاشرتا ہی کے ذریعہ سے انسانوں کو اپنا اشخاص کی حیثیت سے شعور ہو سکتا ہے۔ پس اخلاقی نصب العین یہ ہے کہ ایسے اشخاص کی معاشرۃ ہو جس میں ہر ایک کو انتہائی تشفی وطمانیت حاصل ہو چکی ہو۔ اور ہر ایک دوسرے کی خیر کو اپنی خیر کے مطابق سمجھے۔ اخلاقی نصب العین ایک غیر متناہی ترقی نہیں ہے۔ کیونکہ جیسا ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ شعور باری تعالیٰ میں اس کا تحقق ابدالآباد سے ہو چکا ہے۔

نصب العین کی صوری نوعیت کا بھی تعین ہو سکتا ہے۔ چونکہ یہ قطعی طور پر پسندیدہ غایت ہوتی ہے اس لئے یہ امر مطلق کا باعث ہو جاتی ہے۔ جو کہ ایک قانون ہوتا ہے جس کی رو سے اس غایت کے لئے بلا کسی شرط کے کوشش کرتے رہنا لازمی ہو جاتا ہے۔ جزوی فرائض میں ایسی غیر مشروط اہمیت نہیں ہو سکتی، تاہم یہ ایسے امور ضرور ہوتے ہیں جن کو انسان کے تجربہ نے اچھا ثابت کیا ہے۔ اس تجربے سے اخلاق رواجی عالم وجود میں آتا ہے۔ اس کے ضوابط کی پابندی بھی لازمی ہوتی سوائے ان کے جن کے متعلق مزید تجربے سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ اخلاقی نصب العین کی آئندہ ترقی میں سدراہ ہوتے ہیں۔

نصب العین کی اصل :- فطرئیہ کے نزدیک معاشری اخلاق یا تو خود غرض وخود پرست افراد کے مخالف دعاوی کے مابین شعوری تطابق ہے، یا جیسا کہ فطرئیتی ارتقائیہ کہتے ہیں، ایک غیر شعوری وغیر محسوس تطابق ہے۔ جو اس وجہ سے عالم وجود میں آیا ہے کہ بداخلاق اقوام وافراد خود بخود فنا ہو جاتے ہیں، اور ہمدردی ترقی کرتی ہے۔ گرین ان توجیہات کو قطعاً مسترد کرتا ہے۔ عقل یعنی اپنے اور دوسروں کے اشخاص ہونے کا شعور ہی ایسا ذریعہ ہے جس کے ذریعے سے اخلاقی خیر کا تعقل ممکن ہے۔ اس لئے اخلاق کے جوہر یا روح میں کوئی تدریجی ارتقا نہیں ہو سکتا۔ جہاں عقل ہوتی ہے وہیں اخلاق کا وجود ممکن ہے۔ اور جہاں عقل نہیں ہو سکتی وہاں اخلاق بھی نہیں ہو سکتا۔

عقل کے ذریعے سے ہم ایک ایسے مطلق و عالم خیر کا تعقل قائم کرسکتے ہیں جس کو سب خیر خیال کرسکیں۔ کیونکہ ہر شخص ایک ابدی روح کی نقل ہے۔

نصب العین کا نشو و نما۔ پس تاریخ اخلاق کا آغاز عقل کے پہلے پہل ظہور میں آنے سے ہوتا ہے، نہ کہ زندگی کے پہلے پہل ظہور میں آنے سے لیکن شخصی خیر کے اساسی تعقل کا اگرچہ بتدریج ارتقا نہیں ہوا ہے مگر پھر بھی دو جہتوں میں اس کا نشو و نما ہوتا ہے۔ (۱) عام خیر کے حلقے میں وسعت ہوتی ہے جو بنی نوع انسان کی ابتدائی تاریخ میں اس خاندان یا گروہ تک محدود تھی جس سے فرد کا تعلق ہوتا تھا۔ بعد میں فریضے کے حلقے میں وسعت ہوتی ہے۔ (مثلاً یونانیوں کے یہاں) مگر بیرونی لوگوں کو پھر بھی ان کے دائرے سے خارج سمجھا جاتا ہے۔ رواقی فلسفہ رومی مصنفوں اور عیسوی تعلیم کے اثر سے نسل و قوم کی یہ حدود رفع ہوئیں اور ایک فریضۂ انسانیت تسلیم کیا گیا۔ (۲) اخلاقی نصب العین کے مافیہ کا تعین بتدریج عالم وجود میں آتا ہے اخلاقی نصب العین کا مافیہ ان پائیدار معاشرتی اغراض کو پورا کرتا ہے جو معمولی زندگی میں ہمارے سامنے آتی ہیں۔ یہ محض لذت کی جستجو کرنے اور لذت سے بہرہ ور ہونے پر مشتمل نہیں ہے۔ انسانی زندگی کے آغاز میں بھی مستقل دپائیدار خیر کا تصور معاشرتی خیر کا تصور تھا۔ کیونکہ انسان اپنے آپ کو مستقل تشفی کا موضوع اسی وقت خیال کرسکتا ہے۔ جب وہ اپنے آپ کو ان لوگوں کے مطابق سمجھتا ہے جن کی زندگی سے وہ اپنے آپ کو زندہ خیال کرتا ہے۔ ایثار کا عنصر شروع ہی سے موجود ہوتا ہے۔ مگر مافیہ کی تنگی کی وجہ سے محدود ہوتا ہے جس کو ابتدا حیوانی احتیاجات کی تشفی کے مرادف خیال کیا جاتا تھا۔ بعد میں یونانیوں کے یہاں علمی و جمالیاتی لذات کو بلند مرتبہ دیا گیا۔ اب آکر اخلاق اس نقطہ پر پہنچا ہے جہاں نہ تو حیوانی احتیاجات کی تشفی کو خیر برتر کہا جاتا ہے اور نہ علمی و جمالیاتی لذات کو، بلکہ نفس کو بنی نوع انسان کے اغراض و مقاصد کی طرف متوجہ کرنے کو خیر برتر خیال کیا جاتا ہے۔ اور ہم کو افادیہ جس طرح سے کرتے ہیں، یہ فرض کرنے کا ہرگز حق نہیں ہے کہ انسانی روح کی زیادہ ترقی یافتہ حالت ایسی ہوتی ہے، جس میں

انسان نسبتہ کم ترقی یافتہ حالت کے مقابلہ میں لذت کی بڑی مقدار سے بہرہ ور ہوتا ہے۔ انسانی روح کی تکمیل ممکن ہے ایک ایسی ادنیٰ فطرت کی مسلسل موجودگی کو مستلزم ہو جو چند ایسے رجحانات پر مشتمل ہو جو گو غالب تو کبھی نہ ہوں مگر اس شئے کے مخالف ہوں جس سے انسان کی اعلیٰ قوتیں پیدا ہو سکتی ہیں یہ خیال جو نہایت ہی بلند اور اس کے ساتھ عملی بھی ہے بہت ہی عمدگی کے ساتھ اس طرز و انداز کو ظاہر کرتا ہے جو ہر ایسے شخص کو اختیار کرنا چاہیئے جو زندگی سے زیادہ سے زیادہ بہرہ مند ہونا چاہتا ہو۔

تتمہ

یہاں گرین کے فلسفہ کی پوری طرح سے تنقید کرنے کی کوشش نہیں کی گئی ہے۔ اس کے مابعد الطبیعاتی نظریئے سے مذہبی مسائل پیدا ہو جاتے ہیں اور یہ بات اس کے اس استفادے پر خصوصیت کے ساتھ صادق آتی ہے جو اس نے ہیگل کے اس نظریئے سے کیا ہے کہ معاشرہ میں ایک ہی باشعور ذہن ہوتا ہے۔ میں نے اس کے مابعد الطبیعاتی نظریئے کا صرف اس لئے حال بیان کیا ہے کہ وہ عقل عملی اور عقل نظری کو ناقابل انفکاک سمجھتا تھا۔ جرمنی کے عقلی تصوریہ کی مدد سے وہ اس نقطہ پر پہنچ گیا ہے جہاں کہ انفرادی و اجتماعی خیر کا تخالف کم از کم مجرد فلسفہ کے لئے تو مٹ جاتا ہے۔ ارسطو جو یہ تعلیم دیتا تھا کہ شخصی مسرت خارجی خیر کی تلاش و حصول پر مشتمل ہوتی ہے، اور اس وجہ سے اس میں ہمارے معاشری فرائض کی بجا آوری بھی داخل ہے تو اس کا خیال بالکل صحیح تھا۔ مگر ہم کو یہ بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ اس نے اس مسئلہ کی تمام مشکلات پر غور نہیں کیا تھا۔ ان مشکلات پر عیسویت نے زور دیا جس کی تعلیم تھی کہ ہر شخص کی غیر محدود قیمت ہوتی ہے اس طرح پر کہ معاشرہ کی واقعی بدنظمیاں جو قطعی انانیت کے پھیلنے کی وجہ سے ہوئی تھی اور یہیں اسی عملی تناقض کا باعث ہوتی ہیں جو جدید اخلاقیات کے لئے محرک ہوا ہے۔

اگر ہر شخص غیر محدود قیمت رکھتا ہے تو اپنی خیر کے لئے جد و جہد کرنے میں بالکل حق بجانب ہے۔ اور اسی وجہ سے اس کو دوسروں کی فلاح کے لئے اپنے آپ کو قربان بھی کر دینا چاہیئے۔ کیونکہ وہ بھی غیر محدود قیمت رکھتے ہیں۔ تاریخ اخلاقیات پر انتقادی نظر ڈال کر جس نتیجے تک ہم پہنچے ہیں وہ یہ ہے ایک ذی عقل انسان کو جو واقعاً معاملے کے متعلق غور و فکر کرتا ہے سب سے زیادہ تشفی یا تو فریضے کے مطابق عمل کرنے سے ہوتی ہے یا پھر اس کے لئے یہ مسئلہ ناقابل حل ہوتا ہے۔ فلسفہ اس سے تجاوز نہیں کر سکتا۔ جیسے ہی انسان معاشرہ میں اپنی صحیح منزلت دریافت کر لیتا ہے اور اس امر کو محسوس کر لیتا ہے کہ معاشرہ خیال کرنے والے ارادہ کرنے والے اور احساس کرنے والے اذہان کا مجموعہ ہے جو اسی کی طرح سے الم کو برداشت کر سکتے اور لذت کا لطف اٹھا سکتے ہیں تو تناقض محو ہو جاتا ہے۔ لیکن جب تک کہ کامل خیر کو لذت بخش احساس کے مطابق سمجھا جائے گا اس وقت تک ایک مستقل تناقض باقی رہے گا۔ معیاری خیر کا جس حد تک کہ تعقل کیا جا سکتا ہے یہ ایک طرح کی ہمنوائی معلوم ہوتی ہے جس کو ہر فرد اپنی بساط کے مطابق پیدا کرتا ہے۔ اور یہ وہ اپنی شخصیت کو قربان کر کے نہیں بلکہ اپنے ان جبلی اور اخلاقی احکام کے تحت اس کو پوری طرح پر ظاہر و ثابت کر کے جن کے متعلق بٹلر کی تعلیم تھی کہ یہ اس کی صحیح فطرت کا جزو ہوتے ہیں۔ یہ ہمنوائی فلاطونی تصور عدالت ہے۔ جو عفت شجاعت یا انفرادیت کا مجموعہ ہے۔ اور تحقق ذات کا یہی خیال ایف ایچ بریڈ لے کے نظریے سے ظاہر ہوتا ہے جو اخلاقیات ہیگل کی انفرادیتی شرح ہے۔

گرین کی خلق دوست طبیعت نے اس کو اس پر آمادہ کیا کہ وہ بنی نوع انسان کی فلاح و بہبود کے اندر منہمک رہنے کو سب سے بڑی فضیلت اور نیکی قرار دے۔ یہ نظریہ حقیقت کو پوری طرح پر اسی وقت ظاہر کرے گا اگر اس انہماک کو انکار نفس کے نہیں بلکہ تحقق نفس کے مطابق قرار دیا جائے۔ جس ذات کا در اصل تحقق ہوتا ہے وہ اصولاً معاشری ذات ہوتی ہے۔

مگر یہ بات کہ اس میں انفرادی اغراض بھی ہوتی ہیں، یہ بھی ایک اہم حقیقت ہے جس کو لذتیت نے زندہ رکھا ہے۔ انکار نفس کو قدر و منزلت زیادہ ان قدرتی اغراض سے حاصل ہوتی ہے جن کے پورا کرنے کے لئے یہ ہمیشہ دوسروں کی مدد کرتا ہے۔ اور یہ اغراض ایسے ہوتے ہیں کہ ان میں جذباتی یا عقلی عنصر ضرور ہوتا ہے جس کو دوسروں کے اغراض سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ اگر خیر کا مافیہ محض اس امر کا شعور ہوتا کہ اس میں اور بھی شریک ہیں تو درحقیقت اس کا کوئی مافیہ نہ ہوتا۔ یہ اس حقیقت کے کسی طرح سے منافی نہیں ہے کہ ہمدردی اور دیگر معاشری علائق انفرادی اغراض کی تعداد اور قیمت دونوں کو زیادہ کرتے ہیں اسی وجہ سے عملی اخلاقیات کا یہ مسئلہ پیدا ہوتا ہے کہ افراد کی خاص اغراض کو کل کی خیر و فلاح کے حاصل کرنے کے خیال سے کیونکر منضبط کیا جائے۔

عملی اخلاقیات :— اب تک ہم نے زیادہ تر اخلاقیات خالص سے بحث کی ہے۔ اس میں اور عملی اخلاقیات میں یہ فرق ہے کہ یہ زیادہ عام ہوتی ہے اور اس کے اندر اساسی اصولوں کی جستجو کی جاتی ہے۔ لیکن ان دونوں کے مابین کوئی قطعی امتیاز کرنا بھی مشکل ہے۔ خالص اخلاقیات لازمی طور پر عملی اخلاقیات کی طرف لیجاتی ہے۔ کیونکہ محض یہ تو اتنی مجرد ہوتی ہے کہ اس سے کوئی عملی غایت پوری نہیں ہوتی۔ اخلاقیات عملی نسبتہً مقرون مباحث پر گفتگو کرتی ہے۔ مثلاً خاندان مملکت اور خاص اقتصادی معاشری اور قانونی مباحث پر۔ ان کے لئے خاص علم کی ضرورت ہوتی ہے۔ پس اخلاقیات عملی کو ایک بالکل علیحدہ فن نہیں خیال کر سکتے۔ بلکہ یہ علوم و فنون اور تجربۂ انسانی کے دیگر نتائج صحیح کو ہوشمندانہ طور پر اس اخلاقیاتی نصب العین کے مطابق جس کو کہ اختیار کیا گیا ہے کام میں لانے کے مساوی ہے۔ واقعتاً زندگی میں بہت ہی کم عام اخلاقی اصول کو صحت کے ساتھ کام میں لا سکتے ہیں۔ کیونکہ ان کے اندر ان تمام حالات کا لحاظ نہیں ہوتا جن کا پیدا ہو جانا ممکن ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے اخلاقی مسائل کے جوابات کے متعلق ایک طرح کا عدم تعین سا ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ ہم جزوی امثلہ تک پہنچ جاتے ہیں۔ اسی لئے فرد کو اپنی عملی اخلاقیات

کا نظام قائم کرتے وقت اپنے فیصلہ اور اپنی رائے سے کام لینا پڑتا ہے۔ اس میں حق شناسی یعنے اس نصب العین کے مطابق عمل کرنے کا مستقل ارادہ جس کو کہ وہ صحیح خیال کرتا ہو بہت ضروری ہے اگرچہ ممکن ہے کہ اگر فکر و ذہانت اس کی رہنمائی نہ کرے تو یہ بھی گمراہی کا موجب ہو جائے۔ کسی نہ کسی حد تک اخلاقی حاسہ یا وجدانی علمی بصیرت بھی ضروری ہے۔ اگرچہ اس کو ناقابل خطا نہیں کہہ سکتے۔ خالص اخلاقیاتی نظریہ اور اس کی تاریخ کے مطالعے کا عملی فائدہ یہ ہے کہ تفکر و تدبر پیدا کر کے اخلاقی بصیرت کی اصلاح کرتا ہے جو گویا ایک ایسا زینہ ہے جس سے انسان اعلیٰ مدارج تک بلند ہو سکتا ہے۔

تمت

صحت نامۂ تاریخ اخلاقیات (روجرس)

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱۴	۱	حثیت	حیثیت	۹۴	۲۳	بہ نیتجہ	یہ نتیجہ
۱۶	۱۱	رحجان	رجحان	۹۵	۱	اگر ہم کو علم نہ ہوگا	اگر ہم کو یہ علم نہ ہوگا
۳۳	۲۴	دھرکہ	دھوکہ	۹۸	۱۳	فطرئیت	فطریت
۳۴	۱۸	دوست	درست	۹۸	۲۰	وجدانیۂ	وجدانیہ
۴۶	[illegible]	ذہبی	ذہنی	۹۸	۲۲	احلاقیاتی	اخلاقیاتی
۵۲	۲۳	کرناتھا	کرتاتھا	۹۹	۱۴	کڈورنھ	کڈورتھ
۵۷	۱۷	بر	ہر	۱۰۲	۲۵	ایا	آیا
۶۲	۱۲	حواب	جواب	۱۰۶	۶	لعس	نفس
۶۳	۱۲	فلاطول	فلاطوں	۱۱۰	۱۱	دولیعت	ودیعت
۶۴	۱۳	لعض	بعض	۱۱۰	۲۱	خودغرصی	خودغرضی
۷۸	۲۰	ہوجاتے کے ہیں	ہوجانے کے ہیں	۱۱۱	۱۰	معاشرتی	معاشری
۸۲	۵	ارسطور	ارسطو	۱۱۳	۵	وری	قوی
۸۴	حاشیہ	معاشرتی	معاشری	۱۱۴	۲۴	قرون کو وسطیٰ کی	قرون وسطیٰ کی
۸۵	۲	بنیاد اخلاق خیال	بنیاد اخلاق خیال	۱۱۵	۲۵	معاشرتی	معاشری
		کیا جائے	کر لیا جائے۔	۱۱۶	۱	تناقص	تناقض
۹۰	۵	جاہیں	چاہیں	۱۱۶	۲۲	آنتقادی ہے	انتقادی
۹۰	۱۰	رہیانی	رہبانی	۱۱۷	۸	موافق ہوتی ہوتی	موافق ہوتی ہے
۹۱	۲۳	بڑحامی	بڑا حامی	۱۱۹	۵	اسپی نوازا	اسپی نودا
۹۲	۲۵	اسفراۂ	استقراۂ	۱۲۲	۹	نظم وترتیت	نظم وترتیب

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱۲۴	۵	مسحق	مستحق	۱۵۳	۱۷	تحقیق میں عقل مجرد کے ساتھ	تحقیق عقل مجرد کے ساتھ
۱۲۷	۲	فرادنی	فراوانی				
۱۲۷	۲۵	ہیچپس	ہیچنسن	۱۵۴	۲	ہی	بھی
۱۲۸	۱۱	ائتلافات	ائتلافات	۱۵۵	۱۹	دوسرے	دوسرے
۱۲۹	۲۲	ہے کہ مگر	ہے مگر	۱۵۹	۱۹	قدرقمیت	قدر وقیمت
۱۳۲	۱۰	تناقص	تناقض	۱۶۰	۱۹	ایا	آیا
۱۳۲	۱۸	توسیع	توضیح	۱۶۱	۳	غلائق	علائق
۱۳۶	۶	مخالف ہو	مخالف ہوں	۱۶۲	۱۲	یڈا اس	یہ اس
۱۳۶	۱۳	یہ خود اور	یہ خود پر اور	۱۶۳	۲۳	تناقص.	تناقض
۱۳۷	۲-۳	ہماری لئے منشی فطرت نے ہماری لئے مقرر کیا ہے	ہمارے لئے منشی فطرت نے مقرر کیا ہے	۱۶۵	۱۳	حقیقف	حقیقت
				۱۶۷	۲۰	افاد بیہ	افادیہ
۱۳۹	۴	چاہئے	چاہیے	۱۶۸	۲	غسلمک	مسلک
۱۳۹	۸	تربیب	تربیت	۱۶۸	۴	نفظریے	نظریئے
۱۴۱	۱۰	غور کرتے کرتے	غور کرتے	۱۶۸	۸	متلنرم	مستلزم
۱۴۲	۱۰	تناقص	تناقض	۱۶۸	۲۰	ہوتا	ہونا
۱۴۴	۱۱	لذہنیت	لذتیت	۱۶۹	۱۲	بلسنے	جلسے
۱۴۵	۲	فطرئیت ہیوم	فطرئیت - ہیوم	〃	۲۰	بڑے	بُرے
۱۴۷	۲۲	الہ	آلہ	〃	۲۵	مسیرت	مسرت
۱۴۸	۴	ہیں	نہیں	۱۷۴	۷	مبدر	مبداء
۱۵۰	۱۸	فصائل	فضائل	۱۷۵	۲۲	زبان	زمان
۱۵۳	۶	خواۃ	خواہ	۱۷۶	۲۰	انائیت	انائیت
۱۵۴	۶	یہ منفرد شے کے	یہ منفرد شے	〃	۲۰	انائت	〃
		تعلق	بے تعلق	۱۷۷	۲	کرنا ہے	کرتا ہے

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱۷۷	۲۲	توفلاطونیوں	نوفلاطونیوں
۱۷۹	۱۱	نہ لانے	نہ لانے
۱۸۰	۷	درحقیقت	درحقیقت
"	۱۶	تعلقات	تعلقات
۱۸۲	۶	نہیں ہوا	نہیں ہوا ہے
۱۸۴	۱۹	اردہ	ارادہ
۱۸۵	۲۲	تناقص	تناقض
۱۸۶	۲	اخلاق میں تین سمجھے ہوے ہیں	اخلاق میں تین لمحے ہوتے ہیں
۱۸۶	۲۴	موصوعی	موضوعی
۱۸۷	۷	تناقص	تناقض
"	۱۲	اوریہ باتی	اوریہ باقی
۱۸۸	۱۳	استعاری	استعاری
"	۲۱	سلطت	سلطنت
۱۹۱	۲۳	اوراس کو اوراس کو ذہن کا مظہر نہیں سمجھتا	اوراس کو ذہن کا مظہر نہیں سمجھتا

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱۹۲	۴	عقلی	عقلی
۱۹۷	۳	نتیہم	بینتہم
۱۹۹	۷	رستہ	راستہ
"	۲۱	تستی	تشفی
۲۰۱	"	اتیلاف	ایتلاف
"	۱۳	ابتداً	ابتدائً
۲۰۲	۲۲	اول کہ	اول یہ کہ
۲۰۳	۱۲	ان کے بیچوپن و چرا	ان کی بیچوپن و چرا
۲۰۸	۲۲	زتو ہمدردی	نہ تو ہمدردی
۲۰۹	۴	نطریہ	نظریہ
۲۱۸	۵	اس ہیں	اس میں
۲۲۱	۱۰	اگر خوشگوار	خوشگوار
۲۲۳	۱	ایگ	ایک
"	۲۵	اعضار	اعضا
۲۲۴	۶	ابدالاباد	ابدالآباد